CHAVE DE COMPREENSÃO DA HISTÓRIA:

Cultura & identidades

2

Denise Pereira
Karen Fernanda Bortoloti
(Organizadoras)

Ano 2021

CHAVE DE COMPREENSÃO DA HISTÓRIA:

Cultura & identidades

2

Denise Pereira
Karen Fernanda Bortoloti
(Organizadoras)

Atena
Editora
Ano 2021

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Chave de compreensão da história: cultura & identidades 2

Diagramação: Gabriel Motomu Teshima
Correção: Yaiddy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadoras: Denise Pereira
Karen Fernanda Bortoloti

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C512 Chave de compreensão da história: cultura & identidades 2 / Organizadoras Denise Pereira, Karen Fernanda Bortoloti. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5983-748-9
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.489211412

1. História. 2. Cultura. 3. Identidades. I. Pereira, Denise (Organizadora). II. Bortoloti, Karen Fernanda (Organizadora). III. Título.

CDD 901

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

Ano 2021

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access, desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce,* ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

APRESENTAÇÃO

Ainda que sem nos darmos conta, estamos, cotidianamente, refletindo acerca da sociedade em que vivemos. Cada vez que nos questionamos: “como isso foi possível?” ao nos surpreendermos com uma notícia estampada na rede, estamos pensando sobre os rumos que a sociedade está tomando, portanto, nos questionando e refletindo sobre a sociedade que vivemos. A cultura, como um produto social, tem, certamente, um grande impacto em nossa compreensão como sujeito, portanto, entrelaçar historicamente essas duas discussões, qualifica essas reflexões de forma incontestável.

Ao pensar historicamente uma questão central é como a cultura é essencial aos indivíduos para refletirem sobre suas ações no tempo e a construção de identidades tão diversas. Neste sentido, pensar em história requer pensar em cultura, justamente porque ao estudar a multiplicidade deste conceito desvendaremos as questões inseridas em nosso dia a dia com o objetivo de possibilitar melhor compreensão de todos os fenômenos que estão imersos no cotidiano e impactam em nosso posicionamento no mundo.

Neste momento, em que presenciamos discussões cada vez mais acirradas sobre as identidades, é importante retomarmos os ensinamentos que nos foram legados pelo antropólogo Clifford Geertz de que a cultura é um “sistema simbólico”, uma teia de significados que carrega mecanismos de controle para governar o comportamento. É construída a partir de valores e crenças, de códigos morais e hábitos que são socialmente erigidos, transmitidos, aprendidos por meio de signos e símbolos. Ela contribui para regular e padronizar atitudes e emoções, contribui, historicamente, para a elaboração de identidades.

Este e-book é sem dúvida, um convite a reconhecer no “outro”, naquele que a princípio enxergamos através de pré-conceitos e pré-julgamentos, alguém com quem podemos potencialmente aprender, com quem podemos nos modificar e que também podemos transformar.

Esperamos que as leituras destes capítulos possam ampliar seus conhecimentos e instigar novas reflexões.

Denise Pereira
Karen Fernanda Bortoloti

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

CIDADES SITIADAS: REPRESENTAÇÕES DO MEDO DA MORTE E DAS ENFERMIDADES NA PANDEMIA DO COVID-19 E NAS CHARGES DO FINAL DO SÉCULO XIX NO BRASIL

Data de aceite: 01/12/2021

Élcia de Torres Bandeira
UFRPE
Recife-Pernambuco
http://lattes.cnpq.br/4669638328828195

RESUMO: As epidemias assolaram o Brasil em diversos períodos da história como o final do século XIX e repercutiram largamente na Revista Ilustrada, coordenada pelo chargista ítalo-brasileiro Ângelo Agostini. O medo das enfermidades e da morte nos acompanha ao longo da história e gera práticas e representações associadas ao contexto histórico da época. Hoje, a pandemia do covid-19 ceifa milhares de vida no Brasil e no mundo, e a forma como nos apropriamos da trágica realidade nos leva a produzir representações que resvalam, em muitos casos, para o negacionismo científico e contribuem para que muitas vidas ainda sejam perdidas pelos discursos e práticas esvaziados de fundamentação científica. Sitiadas, as cidades enfrentam o microscópico inimigo com distanciamento social e medidas sanitárias de higiene básica, enquanto a vacinação não consegue imunizar a maioria da população brasileira. O amor e a empatia tornam-se lenimentos no vazio deixado pela ausência de vacinas suficientes ou remédio específico contra o coronavírus até o presente momento, em 20 de março de 2021. Janelas antes fechadas são abertas para propiciar a visão do outro. Destacaremos neste artigo a relação entre sentimentos e suas expressões representativas relativas ao medo da morte e das enfermidades nas linguagens escrita e iconográfica e procuraremos articulá-los aos fatos históricos que serviram de palco para a sua construção. Analisar as práticas e representações associadas à saúde pública e desenvolver um estudo comparativo entre as epidemias do final do século XIX e a pandemia do covid-19 torna-se relevante para encontrarmos soluções realistas que nos conduzam com segurança para a liberdade, a saúde e o usufruto da vida em comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Covid-19, charges, representações.

BESIEGED CITIES: REPRESENTATIONS OF THE FEAR OF DEATH AND ILLNESSES IN THE PANDEMIC OF COVID-19 AND IN THE CARTOONS OF THE END OF THE NINETEENTH CENTURY IN BRAZIL

ABSTRACT: The epidemics plagued Brazil in several periods of history, such as the end of the 19th century and had a large effect on Revista Ilustrada, coordinated by the Italian-Brazilian cartoonist Ângelo Agostini. The fear of illnesses and death accompanies us throughout history and generates practices and representations associated with the historical context of the time. Today, the pandemic of the covid-19 reaps thousands of lives in Brazil and in the world, and the way we appropriate the tragic reality leads us to produce representations that slip, in many cases, to scientific denialism and contribute to the fact that many lives are still lost by discourses

and practices emptied of scientific foundation. Besieged, cities face the microscopic enemy with social distancing and basic hygiene health measures, while vaccination cannot immunize the majority of the Brazilian population. Love and empathy become lenient summing up in the void left by the absence of sufficient vaccines or specific remedy against coronavirus to date, march 20, 2021. Previously closed windows are opened to provide the sight of the other. We will highlight in this article the relationship between feelings and their representative expressions related to the fear of death and illnesses in written and iconographic languages and seek to articulate them to the historical facts that served as a stage for its construction. Analyzing the practices and representations associated with public health and developing a comparative study between the epidemics of the late nineteenth century and the pandemic of the covid-19 becomes relevant to find realistic solutions that lead us safely to freedom, health and the enjoyment of community life.
KEYWORDS: Covid-19, cartoons, representations.

A tecitura da História remete-nos às balizas que sempre nortearam a sua escrita: o tempo e o espaço. Sem o contexto em que os fatos históricos ocorrem, sua significação perde-se no emaranhado das possibilidades infinitas da transição entre passado e presente, sem acrescentar sua contribuição efetiva para a compreensão do mundo em que vivemos. É necessário sempre situar as práticas e representações no tempo histórico e no espaço geográfico em que foram erigidas. Chartier nos aponta a necessidade de considerar as apropriações que fazemos da realidade e como elas estabelecem elos entre as práticas e as representações que construímos a partir delas ao elaborarmos nossos discursos. Sobre a definição de História Cultural ele afirma:

> Por um lado, é preciso pensá-la como a análise do trabalho de representação, isto é, das classificações e das exclusões que constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço. (CHARTIER, 2002, p. 27)

A elaboração discursiva está sempre permeada de simbolismos. Nossos medos, anseios, sonhos, desejos, expectativas de vida expressamos em diversas linguagens que interagem com o cotidiano e se revestem de códigos de acesso que se conectam entre si. A subjetividade cria interpretações próprias que revelam os espelhos com que refletimos nós mesmos e o mundo que nos rodeia. Destacaremos neste artigo a relação entre sentimentos e suas expressões representativas relativas ao medo da morte e das enfermidades nas linguagens escrita e iconográfica e procuraremos articulá-los aos fatos históricos que serviram de palco para a sua construção.

Considerando as balizas do medievo europeu Jacques Le Goff apresenta a cidade:

> A cidade da Idade Média é um espaço fechado. A muralha a define. (...) Lugar de cobiça, a cidade aspira à segurança. (...) Mas os doentes, como os leprosos que não podem mais trabalhar, causam medo, e essas estruturas de abrigo não demoram a tornar-se estruturas de aprisionamento, de exclusão. (LE GOFF, 1988, p. 71)

As muralhas foram erguidas no medievo europeu em busca de proteção. Período marcado por guerras, especialmente pelas invasões bárbaras, elas pareciam constituir refúgios contra o perigo ameaçador que atingia a Europa Ocidental. Contudo elas não estenderam esta proteção a todos os habitantes nem de forma igualitária. A exclusão social demarca suas fronteiras e elas refletem as desigualdades que também atingem as esferas entre a doença e a saúde, entre a vida e a morte. As cidadelas eram erigidas com fossos, muralhas e paredes espessas para assegurarem que a população em seu interior estaria mais resguardada dos perigos externos que as ameaçavam. Mas as doenças geravam o medo do desconhecido que poderia encaminhar para a morte e promoviam a exclusão social dos enfermos. A doença dentro da cidadela poderia significar a morte de muitas pessoas intramuros e extramuros.

Em 2020, vimos as fronteiras serem fechadas diante de uma outra ameaça: a pandemia do novo coronavírus, também chamada Covid-19, que se alastrou pelo mundo, tomando como ponto de partida a China continental no final do ano de 2019. A grande muralha da China foi ineficaz para conter o inimigo. A rapidez com que o vírus se propagou continua assombrando a população mundial e nos leva a buscar formas alternativas de convívio social, especialmente nas cidades, onde residem milhares de pessoas em espaços compactados pela demanda social. Se de um lado a busca por segurança em condomínios fechados demarca a ocupação do espaço urbano no século XXI, esta segurança torna-se frágil diante do inimigo invisível, microscópico, que não poupa ricos nem pobres e invade áreas públicas e privadas ceifando milhares de vidas.

Diante do perigo ainda pouco conhecido, a Organização Mundial de Saúde e os profissionais da saúde clamam pelo distanciamento social como forma de conter o avanço inexorável da pandemia. Esta tem sido a medida mais defendida de contenção da enfermidade associada a medidas profiláticas como a higiene básica, como a lavagem das mãos, e a utilização de máscaras. Máscaras antes utilizadas formalmente nos meios de pesquisa e atendimento na área da saúde, ou simbolicamente associada aos festejos carnavalescos ou ainda à necessidade do anonimato para os agentes de segurança ou marginais, agora ganham as ruas nas cidades como imposição dos poderes públicos estaduais e municipais e dos profissionais da saúde no Brasil que lutam para combater o vírus e suas trágicas consequências para a população. Governos estaduais e municipais têm tomado várias medidas restritivas para a circulação populacional visando à redução da propagação da enfermidade que atinge índices alarmantes em 2021 durante a segunda onda pandêmica no Brasil. Também chamado "*lockdown*", o fechamento do comércio, geralmente excetuando os serviços essenciais tais como farmácias, supermercados e bancos, passa a ser imposto por governos estaduais e municipais em alguns municípios por alguns períodos durante a pandemia, que incluiu ainda o uso obrigatório de máscaras em espaços públicos dentre outras medidas restritivas como o rodízio de veículos e a proibição de acesso a espaços públicos como bares, praias, parques e restaurantes,

enquanto o negacionismo científico do governo federal, que deveria coordenar as ações de combate à pandemia no Brasil, leva ao avanço do mal que continua a ceifar milhares de vidas em todo o mundo.

Somamos no dia 10 de março de 2021, no Brasil, 270.917 mortos por Covid-19 e, em 24h, 2.349 óbitos pela doença, com um total de 11.205.972 casos confirmados desde o início da pandemia no país, informações divulgadas pelo Consórcio de Veículos de Imprensa através do Jornal Nacional da Rede Globo de televisão. Números estes apenas indicativos da alta mortalidade da infecção respiratória, sendo apenas indicativos subnotificados, uma vez que a reduzida disponibilidade de testes para a Covid-19 levou a sua aplicação apenas em doentes em estado grave, profissionais de saúde e de segurança no início da pandemia, não se tendo como avaliar a real gravidade do problema. A maioria da população continua sem o acesso ao diagnóstico e, muitas vezes, sem acesso a um atendimento no serviço de saúde, que em vários estados brasileiros já entrou em colapso, sem condições de oferecer leitos, especialmente de UTI com respiradores, indispensáveis para salvar vidas no caso de agravamento da doença e, em alguns municípios, sem oxigênio suficiente para atender à demanda social, como aconteceu em Manaus e no interior de Pernambuco. Muitos enfermos convalescem ou vêm a óbito em suas próprias residências.

Embora a maioria dos infectados consiga se restabelecer, não podemos descurar o assustador número de infectados e de óbitos por Covid-19 já alcançado no Brasil, que atingiu o *record* de 2.798 no número de mortos em 24h e um total de 282.400 óbitos desde o início da pandemia até o dia 16 de março de 2021.O Brasil superou os Estados Unidos da América e tornou-se o epicentro da pandemia, especialmente após a descoberta de nova variante do vírus em Manaus, considerada mais contagiosa que a maioria das mutações genéticas do vírus até agora identificadas, assemelhando-se às cepas do Reino Unido, da África do Sul e da Índia.

É imprescindível observar como a enfermidade tem transformado a vida de milhares de pessoas. Imagens de cidades quase desertas como Paris, Madrid, Roma, a cidade do Vaticano, Nova Iorque dentre tantas outras grandes capitais parecem vir do imaginário ou de simples manipulação digital em computador, quando em tempos normais vivem aglomeradas de pessoas circulando com os mais diversos objetivos. A cidade se ressignificou.

> Por outro lado, ao contrário do que se tem dito a respeito do "fragmentário" da cidade, penso que isso que se toma como fragmentário, em uma certa formação discursiva que dispõe sentidos sobre a cidade, é, na realidade, olhar, interpretação do mundo, da cidade em movimento: o sentido, repetimos, é também a janela de que se olha. E aí temos tanto o virtual como o real. (ORLANDI, 2004, p. 29)

O movimento do olhar recria novas percepções da cidade sitiada e imobilizada; o reduzido movimento de pedestres e de veículos se associa à frenética rede de circulação

invisível da cidade que se opera no plano virtual-real, mediada pela internet, pelos smartphones, pelo computador, em uma agilidade impressionante na permuta de vivências. Os sentidos da cidade estão em trânsito. Possibilidades remotas ocupam cada vez mais o tempo e o espaço dos fragmentos reais de vida nas cidades aterrorizadas pela pandemia.

A solidão, com a reclusão forçada nos espaços domésticos, aumentou a depressão e gerou a necessidade de tratar deste problema com a aproximação digital. A tecnologia vence distâncias e aproxima indivíduos e grupos fazendo emergir a solidariedade como novo elo e um dos pilares em que a população se apoia em busca de sustentação.

> Parece-me que hoje, diante da ascensão da miséria que os poderes públicos não conseguem conter, aparece um revigoramento da solidariedade. (DUBY, 1998, p. 36)

A solidariedade aparece como elemento constitutivo de uma nova prática social e está associada à sobrevivência coletiva em tempos de pandemia do Covid-19. A morte parece-nos excessivamente próxima para nos colocar diante do dilema: enfrentá-la, buscando soluções alternativas como ações comunitárias afirmativas de socorro e sustentação para os enfermos isolados em suas residências, ou para os desempregados e componentes da categoria social constituída pelos autônomos que perderam a única fonte de renda que possuíam com os decretos estaduais e municipais de isolamento social - seja na forma de auxilio alimentar ou de equipamentos de proteção individual como máscaras e material de limpeza para garantir a contenção da velocidade aterradora com que se propaga o vírus, especialmente nos chamados grupos de risco que englobam a faixa etária dos que estão com ou acima dos 60 anos de idade, os que têm comorbidades como hipertensos graves, diabéticos, imunossuprimidos, cardiopatas e pessoas com prévias doenças respiratórias, ou se acomodar diante da sorte de não ser infectado e deixar a morte seguir seu curso sem nada fazer para tentar detê-la, sem se importar com a vida alheia. Hoje, os poderes públicos locais se associam à população civil organizada em ONGs formadas por grupos de voluntários, pelo empresariado, pelas comunidades e associações específicas locais no intuito de promoverem o bem-estar social.

> Esses sujeitos coletivos são os que perpetuam a memória histórica de processos civilizatórios emancipadores, que constroem a indignação diante da reatualização de problemas antigos e da reconfiguração das misérias humanas e que sonham com a possibilidade de contribuir para a produção de uma sociedade mais justa e feliz. (SCHERER-WARREN, 1999, p.11)

O despertar da sociedade atual para a necessidade de preservação da vida tem nos contemplado com cenas emocionantes de convívio social reinventado. Profissionais de saúde são frequentemente aplaudidos e aplaudidas em cidades inteiras do interior dos edifícios, das sacadas dos apartamentos, como também eles e elas aplaudem a recuperação dos enfermos que vencem a morte e retornam à vida familiar cotidiana, levando em sua bagagem a gratidão pela vitória conquistada e o reconhecimento pelo esforço dos

e das profissionais de saúde na obtenção da cura. Nos corredores dos hospitais, alas são formadas por estes e estas profissionais da vida que comemoram as altas médicas dos pacientes convalescentes que passam recebendo aplausos e felicitações como se tivessem ressurgido para uma nova vida. Os pacientes internados ficam impedidos de um convívio maior com familiares e amigos e contam com Deus e com a dedicação das equipes responsáveis pelo seu tratamento. Cria-se, então, um elo afetivo que extrapola os limites profissionais: não é mais um número apenas que fugiu da morte; é uma vida singular que se preserva e que desenvolve um pertencimento maior com o mundo que o rodeia. O amor e a empatia tornam-se lenimentos no vazio deixado pela ausência de vacinas suficientes ou remédio específico contra o coronavírus até o presente momento, em 13 de junho de 2021.

O medo da morte é substituído pela substancialidade da vida, pela valorização de prioridades como afetividades e convivências em situações de risco limítrofes. Janelas antes fechadas são abertas para propiciar a visão do outro. A música aparece então como veículo catalizador de emoções que vencem as barreiras físicas estabelecidas pelo distanciamento social e levam felicidade de uma sacada a outra na Itália e em outros países, rompendo o silêncio devastador e levando um alento de vida, como um sopro que faz ressurgir o potencial social do ser humano. As *Lives* substituem grandes eventos, evitando as aglomerações favoráveis ao contágio e entram em nossas casas para trazer um fôlego novo com música e mensagens construtivas de protocolos de saúde, narrativas de vivências e mortes que convivem lado a lado no útero da sociedade.

As epidemias assolaram o Brasil em diversos períodos como o final do século XIX e repercutiram largamente na Revista Ilustrada, coordenada pelo chargista ítalo-brasileiro Ângelo Agostini, que circulou no Brasil no período de 1876 a 1898. O medo das enfermidades e da morte nos acompanha ao longo da história e gera práticas e representações associadas ao contexto histórico da época (Fig 1).

Figura 1. AGOSTINE, Angelo. Revista Ilustrada, 1881, p. 1 –“Venha, querida epidemia! Preparei-te a cidade o melhor possível para que possas ter uma esplêndida colheita de vidas”.

Hoje, a pandemia do Covid-19 ceifa milhares de vida no Brasil e no mundo, e a forma como nos apropriamos da trágica realidade nos leva a produzir representações que resvalam, em muitos casos, para o negacionismo científico e contribuem para que muitas vidas ainda sejam perdidas pelos discursos e práticas esvaziados de fundamentação científica.

Em reportagem de Pedro Henrique Gomes, “ao responder nesta segunda-feira(20) à pergunta de um jornalista sobre o número de mortes por coronavírus no país o presidente Jair Bolsonaro afirmou que não é “coveiro””(GOMES, 2020). Fazendo referência na mesma reportagem à resposta dada pelo presidente Jair Bolsonaro no dia 29 de março de 2020 à um jornalista na frente do Palácio da Alvorada em Brasília que comentava sobre o número de mortos no país pela pandemia do Covid-19: no dia 29/03 após voltar de um passeio à Brasília Bolsonaro repetiu o argumento de que “essa é uma realidade, o vírus tá aí. Vamos ter que enfrentá-lo, mas enfrentar como homem. Não como moleque. Vamos enfrentar o vírus com a realidade. É a vida. Todos iremos morrer um dia”.

Na Revista Ilustrada de 1878, Ângelo Agostini apresenta na Fig.2 a representação das epidemias que ameaçavam a cidade do Rio de Janeiro, na época capital do país, como três esqueletos armados com suas foices para ceifarem a vida de pobres mortais: a Febre Amarela, coroada ao centro, reinando sobre a Febre Tifoide e a Febre Perniciosa também coroadas. Hoje, a coroa está sobre o coronavírus que prevalece sobre a Febre Amarela, a Dengue, a Chikungunya e a Zica.

Figura 2. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1878, nº 101, p. 4. “Ella está ahi acompanhada de suas primas-irmãs e imperando com toda a força. Terrível reinado de morte.”

Na Fig. 3, além dos já citados esqueletos representativos da Febre Amarela, da Febre Perniciosa e da Febre Tifóide, aparece também, em uma canoa guiada por um esqueleto que serve como barqueiro que segue em direção à cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, a Febre Biliosa que causava pânico entre a população.

Figura 3. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1881, nº 238, p. 4. “S. M. a febre amarela e toda a sua Corte já tinham deixado a ilha para fazer a sua viagem quotidiana a cidade de S. Sebastião, pois que nada aconteceo aos seus vereadores.”

Na Fig 4, uma mulher cheia de pústula com uma foice aparece ameaçando a cidade do Rio de Janeiro representada por outra mulher bem vestida, branca e com uma coroa na cabeça que pede socorro aos pés dos representantes da Junta de Higiene. Um apelo lançado aos representantes da Junta responsável pelo combate às epidemias como último recurso de uma população aterrorizada pela Varíola. Cabe lembrar que em 1878 estávamos vivendo na forma de governo monárquica e a cidade do Rio de Janeiro era a

capital do país, por isto na sua representação como figura feminina ela aparece coroada. É interessante ressaltar que, apesar da imensa população preta residente na cidade, ela aparece ainda como mulher branca, embora a Revista Ilustrada defendesse a abolição e a República. Os estigmas do racismo e do preconceito também derivado da escravidão se faziam presentes. Só quem tinha acesso ao letramento iria ler e entender as caricaturas, charges e textos publicados nos periódicos e isto levantava o velho sistema de exclusão social mais incidente sobre os(as) pretos(as) e pardos(as). Além da escravidão, a pobreza, a miséria e a falta de escolaridade que atingiam a grande massa da população brasileira naqueles tempos levavam à exclusão social.

Figura 4. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1878, nº 131, p. 5. "O Governo e a Junta de Higiene procuram salvar a cidade da cruel epidemia."

As teorias sociais aparecem com mais força no século XIX, época do Darwinismo Social e de uma efervescente discussão científica, buscando respostas às vezes atreladas a preconceitos, discursos e práticas discriminatórias.

> Em geral, até a segunda metade do século XIX, os miasmas gozariam de ampla aceitação de todas as ideias que atribuiriam a origem das epidemias – febres terçãs, febre amarela, cólera, etc. Tão estranhos elementos, se definiriam usualmente como substâncias imperceptíveis dissolvidas na atmosfera, originadas da decomposição de cadáveres, elementos orgânicos, ou inclusive por emanações de doentes. (ALMEIDA, 2018, p. 121-122)

> As explicações médicas para o aparecimento e expansão das epidemias de febre amarela na Corte em dois momentos diferentes – na década de 1850, quando a doença apareceu pela primeira vez, e no início dos anos de 1870, quando ela retornou após ausência relativamente prolongada durante os anos 1860 – demonstram a contínua interdependência entre pensamento médico e ideologias políticas e raciais. [...] Em outras palavras, ao lidar com o problema da febre amarela num momento histórico particular, as autoridades de saúde pública dos governos do Segundo Reinado, inventaram alguns dos fundamentos essenciais do chamado "ideal de embranquecimento" – ou seja

> a configuração de uma ideologia racial pautada na expectativa de eliminação da herança africana presente na sociedade brasileira. Tal eliminação se produziria através da vinda de imigrantes, do incentivo à miscigenação num contexto demográfico alterado pela chegada massiva de brancos europeus, pela inércia e também pela operação de malconfessadas políticas específicas de saúde pública. (CHALHOUB, 1996, p.63)

É fato notório que a denúncia feita na charge de Ângelo Agostini no século XIX da Fig 5, na qual aparecem figuras representando os ricos com suas propriedades esbanjando água e outras representando os pobres, que dependiam dos chafarizes que não atendiam à demanda da população de baixa renda para se abastecerem (Fig. 6) aponta para um problema atual: como atender aos protocolos de higiene sem água, que se torna elemento primordial para evitar a propagação de vírus como o corona? A ausência de políticas públicas que garantam a equidade de direitos conduz às disparidades sociais que se agravam com o aumento demográfico e com o enraizamento dos estigmas que herdamos como o racismo e a exclusão social.

Figura 5. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada. 1878, nº 101, p. 4. “Ha grande falta d’agua, e no entanto ella é esperdiçada pelos ricos que a tem de sobra em detrimento dos pobres que não tem nenhuma.”

Figura 6. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1878, nº 101, p. 4. “ Actual aspecto de um chafariz. Uma gota d’agua de 5 em 5 minutos.”

Por outro lado, a deficiência de ações afirmativas do governo federal para controlar a pandemia, seguindo os protocolos de saúde já estabelecidos pela área científica, nos leva a ver o caos se instalando mesmo na primeira onda da pandemia do coronavírus, como ocorreu em Manaus, no que se refere à quantidade elevada de corpos para serem enterrados nos cemitérios já lotados. Covas foram abertas em larga escala muito próximas umas às outras, enquanto filas de caminhões frigoríficos se formavam com os corpos das vítimas da pandemia esperando sepultamento. Na Fig. 7, vê-se a imagem de um defunto reclamando que contraiu bexigas com outros vizinhos enterrados ao seu lado, dada a proximidade das covas no cemitério.

Figura 7. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1878, p. 4. “As pessoas que tiverem fallecido de moléstias contagiosas, serão enterradas em logar especial. Esta medida, deve-se talvez às queixas de alguns defuntos que apanharam bexigas ultimamente de alguns outros, victimas da actual epidemia.”

No dia 18 de março de 2020, em Bérgamo na Itália, vimos um comboio de caminhões do exército retirando centenas de corpos para serem enterrados fora da cidade. No Rio de Janeiro, em 1878, como apresenta em sua sátira social a Revista Ilustrada (Fig. 8), a inovação pensada para lidar com a elevada quantidade de corpos a serem enterrados vítimas das epidemias foi propor a criação de um crematório nas proximidades da cidade e transportá-los através de trem, chamado de carro mortuário, até o local do enterro. Isto nos leva a recuperar a velha discussão higienista do século XIX de construir cemitérios laicos, sem o controle das irmandades, para se evitar a propagação de enfermidades com a prática de enterros intramuros nas igrejas e nos seus adros. Para transportar os corpos até o local da cremação no Rio de Janeiro, pensou-se em usar trens mortuários adequando a cidade aos padrões modernos que prezavam então. As estradas de ferro simbolizaram a modernização do Brasil no XIX, produto da Revolução Industrial. Devido à demanda

provocada pela Covid-19 no século XXI, caminhões frigoríficos, produto da modernização atual, aguardavam lotados de cadáveres pelos enterros nos cemitérios abarrotados.

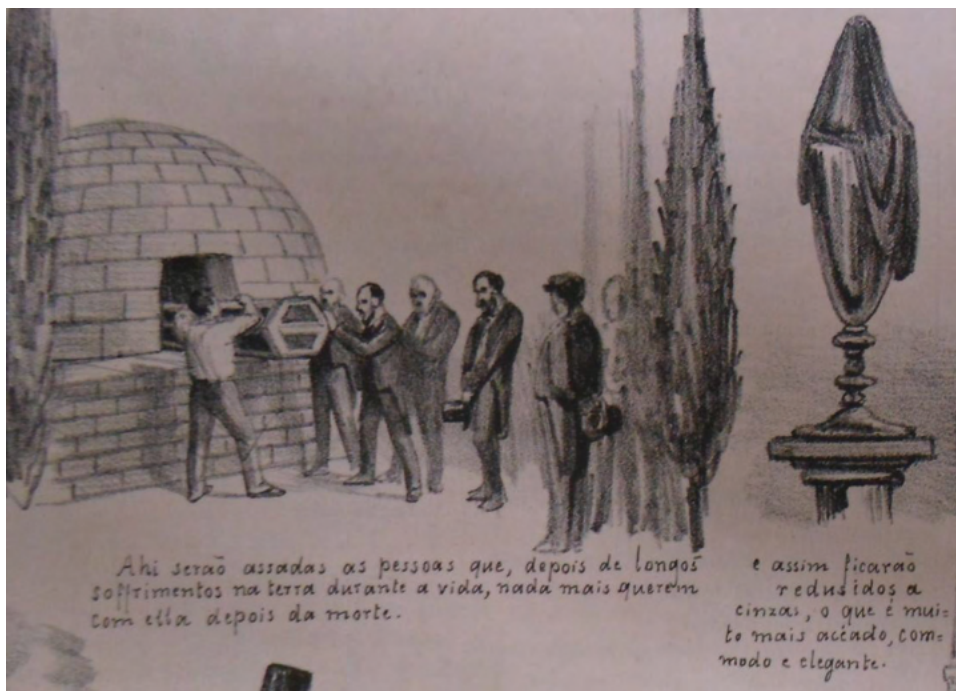



Figura 8. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1878, nº 134, p. 4. “ Ahi serão assadas as pessoas que, depois de longos soffrimentos na terra durante a vida, nada mais querem com ella depois da morte. E assim ficarão reduzidos a cinzas, o que é muito mais aceado, comodo e elegante.”

Figura 9. AGOSTINI, Angelo. Revista Ilustrada, 1878, nº 134, p. 4. "Os cadaveres serão conduzidos pela estrada de ferro do Rio do Ouro em carros mortuários. Ida e volta 10 leguas só."

Este estudo comparativo entre as representações do medo das enfermidades e da morte na Covid-19 e nas charges de Angelo Agostini no final do século XIX permite-nos avaliar por fragmentos vivências cotidianas em tempos de pandemia e de epidemias que ceifaram inexoravelmente milhares de vidas e deixaram suas sequelas físicas e psicológicas na população brasileira.

Aprendemos a lidar com nossos medos e a enfrentar as enfermidades e a própria morte com um espírito maior de solidariedade, mas ainda nos defrontamos com as barreiras impostas pela ignorância e pelo descaso com a saúde da população que atingem ainda alguns governantes e parte da população que teima em não dar ouvidos à ciência e à necessidade de responsabilidade e respeito na convivência social. Muitas vidas poderiam ter sido preservadas com o respeito aos protocolos de saúde. A demanda por políticas públicas que amparem as camadas menos favorecidas da população com abastecimento hídrico, indispensável ao combate às enfermidades, fornecimento de energia elétrica, produto da segunda Revolução Industrial no século XIX, educação e saúde, que devem ser prioridades em qualquer governo, tornam-se preocupações urgentes para que possamos trilhar o caminho do bem-estar social juntos e juntas, garantindo assim a construção de uma sociedade pautada pelo respeito aos direitos humanos e pela acessibilidade coletiva à felicidade.

Hoje, 19 de junho de 2021, atingimos um patamar aterrador de 500.022 óbitos

(GLOBO, 2021) desde o início da pandemia no Brasil em 2020. Já perdemos mais de meio milhão de vidas no Brasil. A vacinação está sendo ampliada e novas vacinas aparecem no cenário brasileiro para nos dar novo fôlego para continuarmos na luta pela sobrevivência e pela vivência de melhores dias.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Angelo. **Revista Ilustrada.** Rio de Janeiro, 1878 e 1881. Disponível em http://www.hemerotecadigital.bn.br/acervodigital/revista-ilustrada/332747. Acesso em 12 de junho de 2021.

ALMEIDA, Argus Vasconcelos de. **A epidemiologia histórico-ontológica da febre amarela em Pernambuco**. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2018.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos**. Tradução Eugênio Michel da silva; Maria Regina Lucena Borges-Osório. Revisão do texto em Português Ester Mambrini. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

GOMES, Pedro Henrique. Presidente do Brasil Jair Bolsonaro em 20 de abril de 2020. Disponível em http://www.G1.globo.com. Acesso em 25/04/2021.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades: conversações com Jean Le Brun.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

ORLANDI, Eni P. **Cidade dos sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Cidadania sem fronteiras**: ações coletivas na era da globalização. São Paulo: HUCITEC, 1999.

GLOBO, Brasil chega à marca de 500 mil mortes por Covid. Disponível em: https://g1.globo.com. Acesso em 19 de junho de 2021.

CAPÍTULO 2

CURIMBA ONLINE: ESTRATÉGIAS MIDIÁTICAS DURANTE A PANDEMIA E ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE SÃO GONÇALO, 2020

Data de aceite: 01/12/2021
Data de Submissão: 06/10/2021

Camilla Fogaça Aguiar
Doutoranda e mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGHS/UERJ)
Especialista em Ensino e Histórias Africanas e Afro-Brasileiras pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ)
Graduada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FFP)
http://lattes.cnpq.br/4440500964663447

RESUMO: Este artigo propõe desenvolver discussões a partir do doutorado que se encontra em desenvolvimento no PPGHS-UERJ, que tem por objetivo apresentar as articulações políticas e midiáticas do ex-candidato a vereador do município de São Gonçalo, região metropolitana do Rio de Janeiro, Waguinho Macumba. Ao usar a alcunha “Macumba”, o candidato se destaca em um contexto político municipal evangélico, evidenciando a sua bandeira política, angariando votos, entre outros. As disputas religiosas no espaço público extrapolam o campo religioso e migram para as esferas midiáticas e político-partidárias, enquanto o pentecostalismo expande suas atuações nas esferas públicas municipais e vêm alcançando espaços políticos que por anos também reforçam a “ideia do domínio do mal sobre a Terra” como justificativa para as ofensivas contra os terreiros de umbanda e candomblé, vistos como “moradas do mal”. Dessa forma pretendemos analisar como uma liderança de terreiro, de origem umbandista, durante as eleições municipais de 2020, constrói sua identidade política e religiosa nas redes sociais, no contexto de pandemia, ascensão religiosa dentro do próprio terreiro de umbanda, e a elaboração da primeira candidatura para cargos políticos, em um município de destacado crescimento evangélico pentecostal. Waguinho Macumba e sua equipe anunciavam a necessidade de criar uma pessoa pública, visando ultrapassar os desafios e prerrogativas de ser um novo nome na política municipal, e a defesa da nomenclatura “Macumba” e arranjos religiosos.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; política; mídia; pandemia.

CURIMBA ONLINE: MEDIA STRATEGIES DURING THE PANDEMIC AND MUNICIPAL ELECTIONS IN SÃO GONÇALO, 2020

ABSTRACT: This article proposes to develop discussions from the doctorate that is under development at the PPGHS-UERJ, which aims to present the political and media articulations of the former candidate for councilor in the municipality of São Gonçalo, metropolitan region of Rio de Janeiro, Waguinho Macumba . By using the nickname “Macumba”, the candidate stands out in an evangelical municipal political context, showing his political flag, garnering votes, among others. Religious disputes in the public space extrapolate the religious field and migrate to the media and party-political spheres, while Pentecostalism

expands its actions in municipal public spheres and has been reaching political spaces that for years also reinforce the “idea of the domination of evil over the Terra” as justification for the offensive against Umbanda and Candomblé terreiros, seen as “evil dwellings”. Thus, we intend to analyze how a terreiro leadership, of Umbanda origin, during the 2020 municipal elections, builds its political and religious identity in social networks, in the context of pandemic, religious ascension within the Umbanda terreiro itself, and the preparation of the first candidacy for political office, in a municipality of outstanding Pentecostal evangelical growth. Waguinho Macumba and his team announced the need to create a public person, aiming to overcome the challenges and prerogatives of being a new name in municipal politics, and the defense of the “Macumba” nomenclature and religious arrangements.
KEYWORDS: Religion; policy; media, pandemic.

A região metropolitana do Rio de Janeiro é composta por dezessete cidades: Rio de Janeiro, Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaboraí, Japeri, Magé, Nilópolis, Niterói, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São Gonçalo, São João de Meriti, Seropédica, Mesquita e Tanguá. São Gonçalo é o segundo município mais populoso e, com isso, o segundo maior colégio eleitoral do estado. O crescimento evangélico nacional também pode ser percebido nos dados, uma vez que também é o segundo município mais evangélico, contabilizando 325.310 declarantes, perdendo apenas para a capital, que registra 1477021 fieis[1].

Segundo os estudos do demógrafo José Eustáquio Alves, da Escola Nacional de Ciências Estatísticas do IBGE, os evangélicos no Brasil, em suas diferentes correntes, devem ultrapassar os católicos em número já na próxima década. O número de evangélicos cresce a cada ano um pouco menos de 1%, enquanto o de católicos diminui em proporção parecida[2]. O avanço dos evangélicos na população brasileira se reflete no cenário político. Para as eleições de 2020, houve um aumento de 34% no registro de candidatos que utilizam a designação de pastores e pastoras no nome que aparecerá nas urnas, incluindo siglas e abreviações.

No pleito municipal de 2020, os candidatos religiosos cresceram 26% em comparação a 2016, que somavam 8.783. Pará, Rio de Janeiro e Goiás são os estados com maior proporção de candidaturas explicitamente evangélicas 72%, 42%, 37%, respectivamente, acima do que o registrado no restante do país. Segundo o último censo do IBGE (2010), o número de católicos, que já foi de mais de 90%, ficou em 65%. Evidenciando que há décadas que está em curso no Brasil essa mudança do perfil do cristianismo, o fiel católico está se transferindo para a fé protestante.

A história do município de São Gonçalo está marcada pela forte presença da Igreja Católica no espaço público. Mesmo com o advento da República, fim do monopólio religioso

1 IBGE- Dados de 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/sao-goncalo/panorama>. Acesso outubro de 2021.
2 ELEIÇÕES 2020: aumenta em 34% o número de candidatos evangélicos. Disponível em: https://exame.com/brasil/eleicoes-2020-aumenta-em-34-o-numero-de-candidatos-evangelicos/ Acesso outubro de 2021.

e consequente aumento da disputa entre os diversos grupos religiosos, no sentido de atrair fiéis e conquistar espaço na arena política, os memorialistas de São Gonçalo continuam apresentando o catolicismo como parte intrínseca da cultura local. Na comemoração do primeiro centenário de emancipação política de São Gonçalo frente à Niterói, em 1990, os historiadores memorialistas gonçalenses buscaram criar um mito fundador para a cidade. Era importante ressaltar uma história mais longeva, então se reportaram ao nome do santo da cidade visando apresentar não apenas o centenário, mas também certa "tradição histórica" (FERNANDES, R., 2004).

O crescimento de São Gonçalo a partir dos anos 1940 ocorreu diante do elevado processo de urbanização, com aglomeração urbana, mão de obra barata, notadamente formada por emigrantes nordestinos. Já nos anos 1950, a cidade chegou a ser considerada pólo industrial, com expressiva concentração de fazendas dedicadas ao cultivo de frutas cítricas, com destaque aos laranjais. A partir dos anos 1980, como ocorreu com o restante do país, a recessão econômica e a desindustrialização afetaram a cidade. Considerada "periferia consolidada", a cidade de São Gonçalo inscreve-se na teia de relações metropolitanas como uma região de privação relativa ou pobreza (CORDEIRO, 2004) (BRANDÃO, 2004).

Tendo como cenário a naturalização do catolicismo na esfera publica municipal, e a decadência socioeconômica do município, entre outros fatores, as igrejas pentecostais encontram em São Gonçalo um campo propício para expandir suas influencias e tentativas de oferecer aos indivíduos marginalizados pelo estado "redes e laços de proteção" (VITAL DA CUNHA, 2009). Uma vez que o pentecostalismo tem o poder de fazer com que os indivíduos que não são assistidos pelo estado tenham acesso a alguns serviços, como qualificação profissional e assistência médica, além de fazer com que os indivíduos se sintam pertencentes a uma "comunidade de irmãos".

Essa constatação aparece quando analisamos as ações de Aparecida frente à prefeitura de São Gonçalo (2005-2012), pois expõem a relação entre religiosidade e esfera pública municipal, evidenciando como as práticas ideológicas do pentecostalismo não se restringem aos templos, mas se espreitam por diferentes esferas da vida social e política, onde os religiosos parecem não ter alternativa senão prosseguir nas linhas de frente dessa guerra espiritual contra o "diabo" (MARIANO, 2004, p.124) e seus representantes na terra ou demônios que se disfarçam de divindades pertencentes ao "panteão afro-brasileiro" (SILVA, 2005, p.151).

Nas campanhas eleitorais para a prefeitura de São Gonçalo, Aparecida foi acusada pelos adversários de usar contra eles argumentos religiosos. Apesar de a sua autoria não ser comprovada, a página online do Jornal Extra se refere à Aparecida como "a prefeita que adora uma Guerra Santa"[3]. Após o ultimo mandato desta prefeita, São Gonçalo elegeu

3 Aparecida Panisset: "A prefeita que adora uma Guerra Santa. Jornal Extra.Globo. Disponível em:<https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/aparecida-panisset-prefeita-que-adora-uma-guerra-santa-2734123.html>. Acesso junho de 2018.

dois outros representantes do executivo declaradamente evangélicos, Neilton Mulin (2012-2016) e, nas ultimas eleições de 2020, Capitão Nelson. Capitão Nelson recebeu apoio direto do presidente Jair Bolsonaro e do pastor Silas Malafaia, alinhando um discurso em "defesa da moral, família tradicional brasileira, limpar a corrupção e de Deus acima de todos"[4].

Paralelo ao crescimento do pentecostalismo os dados está o crescimento das intolerâncias religiosas denunciadas por lideranças de terreiro que apostam os evangélicos como seus principais agressores. Segundo os dados do Disque 100[5] coletados entre janeiro e agosto de 2021, o estado do Rio de Janeiro é o segundo maior em numero de denuncias relacionada a violações religiosas, com 30.481 denuncias[6] e 120.336 violações[7]. O estado do Rio perde apenas para São Paulo, que registrou 51.662 denuncias e 193.813 violações. Atrás do Rio de Janeiro está Minas Gerais, com 24.415 denuncias e 94.470 violações.

Dessa forma entendemos que no primeiro semestre de 2021 são os povos tradicionais que continuam liderando como vítimas as estatísticas de violações dos direitos humanos no Brasil. Trazendo São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais como os estados que mais tem denuncias dessas violações. Evidenciando o Rio de Janeiro como o segundo estado que mais possui violações voltadas a declarantes candomblecistas e umbandistas, de maioria mulheres, e vitimas que se declaram pretas. Onde as vítimas, por usa vez, apontam para o perfil do suspeito que realiza as violações como cristão, sexo masculino, e líder religioso.

No estado do Rio de Janeiro, os município que mais possuem violações gerais são, Rio de Janeiro (53. 433 violações), Duque de Caxias (7.404 violações), Nova Iguaçu (7.057 violações) e São Gonçalo , que contabilizou 1.375 protocolos, com 1.525 denuncias, e 5753 violações. Uma das formas de dificultar ações em defesa dos terreiros é o silenciamento de diferentes esferas de poder sobre as agressões sofridas por estes. A invisibilidade das religiões de matriz afro-brasileira também é aparece como um problema central evidente nos dados coletados pelos órgãos públicos. No ano passado, em 2020, uma pesquisa do Datafolha mostrou que seguidores de umbanda, candomblé e outras religiões afro-brasileiras correspondiam a 2% da população brasileira[8]. No último Censo do IBGE, de

4 "Neste domingo, fiz questão de marcar presença na Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Na oportunidade, agradeci o apoio do povo evangélico a minha campanha, em especial ao pastor Silas Malafaia, que se envolveu pessoalmente nesta batalha. Vou honrar cada voto que tive e governar para todos os gonçalenses. Como bem disse o pastor Silas, São Gonçalo tem muitos problemas e uma corrupção que não são novidades para ninguém. Vamos enfrentar tudo isso e, com a ajuda de Deus, seremos vitoriosos!" Disponível em: <https://m.facebook.com/capitaonelsonruas/videos/414273206607088/?locale2=hi_IN&_se_imp=0GPijFs7RU5YHNbcR>. Acesso outubro de 2021.

5 Até o presente momento não foi disponibilizado pela Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos o relatório de analise dos dados de 2021, mas tivemos acesso ao painel interativo do Disque 100. Nesse painel os dados são detalhados e apresentados de forma ampla e não consolidados como no relatório anual, chamando a atenção para um possível perfil das violações que já vem se delineando ao longo dos anos anteriores de registro da ouvidoria. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/paineldedadosdaondh/copy_of_dados-atuais-2021>. Acesso setembro de 2021.

6 Denuncias: Quantidade de relatos de violações de direitos humanos envolvendo uma vitima e um suspeito. Uma denuncia pode envolver uma ou mais violações de direitos humanos.

7 Violações: Qualquer fato que atende ou viole os direitos humanos de uma vítima.

8 Aplicativo criado por ialorixá faz o mapeamento dos terreiros e adeptos de religiões afro-brasileiras no estado do Rio. Disponível em: < https://oglobo.globo.com/rio/aplicativo-criado-por-ialorixa-faz-mapeamento-dos-terreiros-adeptos-de-religioes-afro-brasileiras-no-estado-do-rio-25194292>. Acesso setembro de 2021.

2010, o número de religiosos de umbanda e candomblé era de 0,3%. Marcia D'Oxum[9] lider de um terreiro de candomblé em São Gonçalo, acredita que o levantamento, quando feito pelos próprios adeptos, se torna muito mais fiel à realidade.

Em junho de 2021, em São Gonçalo, duas amigas acusam um motorista de aplicativo de intolerância religiosa após terem sido deixadas "no meio da rua". Elam contam que foram ao barracão que frequentam no município[10], região metropolitana do Rio de Janeiro. E, assim que o motorista do aplicativo chegou, ele falou que mandaria outro motorista para busca-las, porque 'no meu carro, vestidas assim, vocês não entram. Nem suas bolsas quero que encostem aqui'", relatou Bruna, reproduzindo a frase do homem. A universitária relata ainda que o motorista saiu andando com o carro. Marcia D'Oxum defende que o Igbá vai ser também uma ferramenta de combate a preconceitos cotidianos como esse, em São Gonçalo

São Gonçalo tem uma população estimada de 1,1 milhão de habitantes, segundo o IBGE-2021, destes, 325.310, quase um terço do total, se declaram da religião evangélica. Evidenciando que o eleitorado evangélico deve ter uma participação direta na escolha do novo prefeito e vereadores. E nesse cenário de disputa pelo poder publico municipal aparecem candidatos que se colocam como representantes das religiões afro-brasileiras, elaborando respostas ao crescimento evangélico pentecostal no município e articulando medidas contra casos de intolerância religiosa a terreiros, recorrentes na esfera publica municipal. Acreditamos que as ações políticas-cristãs da ex-prefeita Aparecida e o crescente pentecostalismo no município causam reações nas casas de axé de São Gonçalo, a ponto de criarem associações, como Associação das Casas de Axé do Município de São Gonçalo e candidaturas para o legislativo com iniciativas de proteção de um espaço vital ao rito: o terreiro, como defendida por Waguinho Macumba.

Dessa forma o objetivo principal deste artigo é apresentar como uma liderança de terreiro, durante as eleições municipais de 2020, construiu sua identidade política e religiosa nas redes sociais, no contexto de pandemia, ascensão religiosa dentro do próprio terreiro de umbanda, e a elaboração da primeira candidatura para cargos políticos. Waguinho Macumba e sua equipe anunciavam a necessidade de criar uma pessoa pública, visando ultrapassar os desafios e prerrogativas de ser um novo nome na política municipal, a defesa da nomenclatura "Macumba" e arranjos religiosos.

As plataformas midiáticas e redes sociais foram utilizadas como saída necessária para a sua candidatura como vereador de São Gonçalo, durante as eleições municipais de 2020. Assim este trabalho visa analisar brevemente o programa "Curimba Online" criado por Waguinho Macumba para realizar os rituais em período de pandemia, encurtar as

---

9 Ialorixá Mãe Marcia D'Oxum, do terreiro Egbé Ilê Iyá Omidayê Axé Obalayó (Casa de Oxum, Mãe da Água do Mundo, e Xangô, Rei que Nos Traz Alegrias), em São Gonçalo.

10 Amigas acusam motorista de app por intolerância: "Com roupa de santo, não. Disponível em: < https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/06/11/mulher-denuncia-motorista-por-intolerancia-com-roupa-de-santo-nao.htm>. Acesso Setembro de 2021

distancias entre seu terreiro e os filhos de santo e fortalecer a sua imagem política religiosa.

Morador de São Gonçalo e imerso na umbanda desde o seu nascimento, Waguinho Macumba afirma que diversos segmentos absorvem o discurso persuasivo de lideranças religiosas que pregam o desrespeito aos afrorreligiosos. Um dos caminhos encontrado por Waguinho Macumba para defender seu terreiro dos empecilhos de funcionamento, foi entrar na política e vir como candidato a vereador, uma vez que, no seu entender, é um representante legítimo de terreiro, que vive os problemas e as aspirações da comunidade afrorreligiosa. Assim ele afirma se diferenciar dos demais candidatos que aparecem nas casas de axé apenas no período eleitoral, trocando voto por "cerveja para festa".

Waguinho Macumba se apresenta na cena política do município de São Gonçalo como candidato a vereador nas eleições de 2020, utilizando o nome de "Waguinho Macumba". Segundo o candidato, a alcunha "Macumba" é um resgate ao reconhecido prestígio do seu pai entre os religiosos e moradores de São Gonçalo, mas também o destaca como candidato das religiões afro-brasileiras do município. Surpreendido pela epidemia SAR-Cov-2 (Covid-19) a formação da imagem política de Waguinho Macumba fica praticamente dedicada às redes sociais e mídias eletrônicas.

A pesquisadora Magali Cunha (2017) destaca que a presença de grupos religiosos na mídia não é novidade no Brasil. Mas a relação entre religião e mídia foi demarcada, principalmente por cristãos, desde os anos 1970, intensificada com a Constituinte de 1986, e pelo amplo crescimento dos evangélicos pentecostais a partir dos anos de 1990. Na contemporaneidade, com o alargamento da participação popular nos meios digitais, os afrorreligiosos também encontram nas mídias digitais não oficiais um território capaz de serem ouvidos e buscarem união.

Dessa forma Waguinho Macumba constrói sua identidade pública principalmente a partir de mídias eletrônicas, como Facebook, Instagram, Whatsapp e YouTube e começa a se assumir como um produtor relevante de conteúdo para a sua religião, criando movimentos em torno das necessidades religiosas, como canal no YouTube em que discute diversos temas voltados ao sagrado para o candomblé e umbanda, *Lives* com pesquisadores universitários sobre intolerância religiosa, e elaboração de discursos e vínculos políticos que fortalecem sua imagem política, como a proximidade com o Babalorixá Ivanir dos Santos.

Waguinho Macumba elabora seus discursos e palavras de ordem para o "povo de axé", se projetando como um "corpo da multidão", onde "a comunicação é uma das formas de mobilizar e organizar, expressar, essa multidão". Criando sua própria metodologia, Waguinho Macumba adquire um perfil informativo "mídialivrista", diferenciado do rigor e hierarquização presente nas mídias produzidas por empresas de comunicação (BENTES, 2015).

Segundo Bentes, a "midialivrista" produz a cultura advinda de "periferias e das bordas, apontando para a emergência de uma cultura popular digital". Assim Waguinho Macumba

dar visibilidade as necessidades afro-brasileiras no município de São Gonçalo, ressaltando suas carências e segregações em relação a segurança, projetos políticos, reconhecimento enquanto instituições religiosas, entre outros. Enquanto projeta as necessidades de sua comunidade religiosa através das redes sociais, Waguinho Macumba também nos permite perceber um novo processo formativo de organização entre o povo de candomblé e umbanda, onde as mídias e sua velocidade se apresentam como o principal território de constante movimentação entre os povos de axé, proporcionando novos desafios para os pesquisadores da religião.

Analisamos neste trabalho o programa “Curimba Online” criado por Waguinho Macumba para realizar os rituais em período de pandemia, encurtar as distancias entre seu terreiro e os filhos de santo e fortalecer a sua imagem política religiosa. O “Curimba Online” são vídeos em que Waguinho Macumba, junto com alguns membros do seu terreiro, convidam outros irmãos de axé para realizarem os cultos e homenagens as divindades da umbanda. Em média são 5 ou 6 participantes em vídeo, que tocam atabaques, catam e dialogam com o público que comenta ao vivo em redes sociais, transmitidos através do Instagram, Youtube e Facebook. A sua esposa coordena os aspectos estruturais, como câmeras, interações com participantes online, as pautas, o cronograma e dança nas cantigas ciganas. O seu irmão consanguíneo e de axé, Victor Hugo, que atua no terreiro da família como ogã, toca, canta e dança junto ao Waguinho Macumba, além de participar discursando em prol da religião e participação política do povo de axé.

O Instagram de Waguinho Macumba tem publicações, que nesta pesquisa dividimos a análise entre antes e depois do lançamento oficial da sua pré-candidatura a vereador do município de São Gonçalo, nas eleições de 2020. A candidatura se tornou um marco nas postagens na página do terreiro devido à intensidade de assuntos religiosos, enquetes variadas, como o adiamento ou não do Enem, gravações ao vivo, postagens com imagens, orações e informações políticas. Devido a densidade de informações e seus diversos subtemas de análise, nos atemos neste trabalho, analisar quatro vídeos sequenciais de uma mesma *Live* postados por Waguinh Macumba, a partir do programa “Curimba online”

Esses quatro vídeos foram postados no dia 1º de junho de 2020, às 18 horas e somam mais de três horas e vinte minutos interação online entre os “curimbeiros” e o público que estava assistindo.

A *Live* começa com Waguinho e seu irmão ao microfone, três ogãs da casa no atabaque e um Ogã convidado de outra casa, Mauro Passeri. Waguinho logo de início anuncia que é um ano eleitoral e que as pessoas precisam estar atentas as movimentações políticas. Afirma que está fazendo o trabalho de conscientização política, para que as pessoas possam eleger candidatos que representem o povo de axé, ou seja, que saibam cantar os pontos, pisar descalço nos terreiros, usar fio de conta. Ele fala apontando necessidade de representatividade religiosa afro-brasileira no âmbito municipal, federal e estadual:

> nós, não sou eu, porque não faço nada sozinho, e prol dos interesses da nossa comunidade religiosa, que decide se inserir "nesse cenário", fazer parte da corrida eleitoral. "esse ano, você que é do axé de São Gonçalo terá o Waguinho Macumba como pré-candidato no município de São Gonçalo, para representar legitimamente e dignamente as religiões afro-brasileiras e os povos tradicionais.

O irmão de Waguinho Macumba, Victor Hugo, afirma que por muitos anos o povo de santo demonizou a política, mas ele afirma que a política é um espaço público:

> o parlamento, a câmara municipal, a prefeitura, também é um espaço que é nosso e quem está lá ta sendo financiando com o dinheiro nosso, público, que está saindo do nosso bolso, então aquele espaço também é nosso. Nós também temos o direito de ocupar, de estar lá, de fazer política, fazer leis que beneficiem as comunidades, não só de umbanda, mas as tradicionais, o candomblé, a comunidade de pescadores, os quilombolas, os indígenas, todas as minorias políticas que não se sentem representadas pelo poder público, mas temos que ocupar por direito.

Em um momento, Waguinho Macumba termina a música, se dirige a um dos integrantes da *Live*, Ogã Jair, anunciando que está lançando um programa de governo para a câmara municipal de São Gonçalo, e como pré-candidato a vereador do município pretende desenvolver. O convidado, Ogã Jair, pede para que os povos de terreiro tenham "conscientização política já e sempre".

Waguinho Macumba pergunta ao Ogã convidado se também deseja falar sobre as eleições municipais. O Ogã afirma apoiar a eleição de Waguinho Macumba, pois ele não vê mudança no município, "é sempre bancada, bancada, bancada, aí vem um pai de santo, um Baba, uma Ya falar que não tem nada a ver com macumba, tem que a ver sim! Se tem evangélico lá, tem católico, não vai ter macumbeiro? Boa sorte aqui, no que precisar de mim estamos aqui". Waguinho Macumba completa afirmando que "é dever de que quem é de axé, votar em quem é de axé. E quem é de axé diz que é."

O que leva a analogia de como Waguinho Macumba leva para os terreiros, através do vocabulário, frases similares aquelas principalmente circundante nos ambientes evangélicos, como "evangélico vota em evangélico". Evidenciando que a sua pedagogia política tenta utilizar o *Modus Operandi* pentecostal para também atrair fidelização de votos, o "voto de cajado" (MATEUS, 2014).

Durante a *Live* analisada, os participantes fazem referencia ao povo cigano, se ajoelham e falam alguns nomes das entidades ciganas, pedem as energias ciganas, o feitiço cigano, para afastar toda negatividade que existe presente na vida do povo cigano. Waguinho Macumba faz um discurso a favor da preservação dos povos tradicionais em geral e do meio ambiente. Afirma que o povo de axé tem obrigação de preservar a natureza.

Victor Hugo reforça o discurso de Waguinho Macumba ao destacar que o sagrado se traduz na dinâmica do meio ambiente:

> Quando vê as águas de mamãe oxum rolando e quando encontra uma pedra

> no meio do seu curso, ela desvia e segue seu rumo, é exatamente assim que a gene deveria estar. O Nosso Sagrado ele se traduz no encontro com o nosso meio ambiente. O solo, o encontra das águas a atmosfera, tudo isso que é meio ambiente pra nós é onde a gente cultiva os nossos alimentos pra fazer nossa comida de santo. Então esses ambientes precisam estar limpos.

Evidenciando assim, como alguns líderes procuram engajar movimentos preservacionistas, defendendo a necessidade de despachos com material não biodegradável e fazendo com que a educação dos seus terreiros seja baseada numa pedagogia ecológica (PRANDI, 2006).

No ultimo vídeo das quatro *Lives* analisadas, Waguinho Macumba para as cantigas de ciganos para informar a existência de decretos, na esfera legislativa estadual, que possibilitam para algumas religiões abrirem as portas dos seus templos religiosos. Waguinho Macumba afirma que se refere a um decreto de lei feito por Samuel Malafaia junto com Andre Ceciliano que permite a aberturados templos religiosos, seguindo uma série de regulamentações que não contempla as religiões de matriz africana, "a nossa casa e a nossa religião é uma energia de transpiração e de contato, então tem que manter o distanciamento, o isolamento" [11].

Victor Hugo afirmou que está ocorrendo mobilizações em redes sociais sobre a abertura dos terreiros a realização das atividades, durante a pandemia e que é inconcebível em templos religiosos o uso de mascaras sem o consentimento de guias e orixás. Então eu posso falar que estamos contra a abertura de templos religiosos, "a gente respeita os irmãos e irmães que podem abrir, mas estamos aqui nos manifestando contra esse projeto de lei e essa abertura por que precisamos ter contato".

Waguinho Macumba reforça o quanto é contra esse projeto e pede para que a casa legislativa, ALERJ, tenha mais atenção para os projetos que estão sendo aprovados lá. E afirma que estão ali para cantar, louvar ao orixá, mas também para transmitir informação.

Ao finalizar a *Live*, Waguinho Macumba faz a seguinte declaração:

> Finalizo essa ***Live*** com muito amor no coração, mas eu preciso trazer esse assunto a tona novamente, irmão de fé, irmão de axé, não esqueça, muita atenção muito carinho: esse ano é um ano eleitoral, vamos nos envolver politicamente. A gente precisa pensar no nosso futuro. Vamos nos organizar!. Olho vivo e faro firme. Dizem que a gente é desunido. Dizem que a gente não é capaz de se organizar politicamente, eu tenho absoluta certeza que o povo de axé se levantou. Que o povo de axé acordou para eleger os seus representantes legítimos. Lanço nessa ***Live*** a pré-candidatura do Waguinho Macumba.

Victor Hugo complementa que se os afrorreligiosos fossem desorganizados, não tinham sobrevivido até hoje, eles não estariam ali, "porque resistência precisa de organização. Não é uma organização aos modos ocidentais, mas é uma resistência. Uma

11 Projeto de Lei Nº 266/2020. Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1923.nsf/0c5bf5cde95601f903256caa0023131b/764667971344db980325856d005917ed?OpenDocument&ExpandView&Highlight=0,20200302660>. Acesso Janeiro de 2021.

organização sim senhor! Somos organizados, somos coesos, sim senhor!"

Dessa forma, a campanha de Waguinho Macumba organiza circuitos virtuais, transbordando as fronteiras do religioso, onde o processo de formação e mapeamento da campanha acontece no momento, a cada dia, a cada fato. Dessa forma Waguinho Macumba e sua equipe tentam enfrentar o desafio de dar visibilidade e reconhecimento a religiosidade afro-brasileira. Na contemporaneidade, com o alargamento da participação popular nos meios digitais, os afrorreligiosos também encontram nas mídias digitais não oficiais um território capaz de serem ouvidos e buscarem união.

Assim o que chamamos de "espelho midiático" não é simples cópia, reprodução ou reflexo do que está sendo produzido online, mas podemos considerar como uma nova forma de viver e interagir com um novo espaço, gerando outras formas de coletividade de indivíduos, e constituições de identidades pessoais (MIKLOS, 2015). É o que podemos chamar de cibercultura (TRIVINHO, 2009), uma vez que a sociabilidade digital não pode ser analisada separadamente do seu contexto cultural contemporâneo, e as novas reflexões acerca do sagrado nas redes virtuais são de suma importância.

Durante a análise de campo percebemos que a relação mantida entre o Instagram da casa de axé de Waguinho Macumba e o povo de santo precisa ser mais aprofundada, uma vez que, em período de campanha esta rede social recebeu a mais quase três mil seguidores. Antes das campanhas online, a página da casa de axé tinha uma movimentação baixa de curtidas e seguidores, porém com Waguinho Macumba e sua equipe proporcionando alimentação diária, conseguiram estabelecer uma média de 40 visualizações em suas *Lives*. Produzindo assim, o que Cunha (2019) denomina como "interacionalidade midiatizante", uma vez que Waguinho Macumba objetiva produzir novas formas de comunicação afrorreligiosa dentro de um novo espaço público digital, negando a invisibilidade e permitindo maior interação com o outro.

Percebemos a partir das *Lives* "Curimba Online", que adeptos das religiões afro-brasileiras também estão fazendo uso cada vez mais de estratégias de apropriação e recontextualização de certos elementos políticos e midiáticos nepentecostais, como o "voto de axé", em relação ao "voto de cajado", já mencionado anteriormente, a nomenclatura "irmão", utilizada por Waguinho Macumba como "irmão de axé", "meus queridos irmãos e irmães de axé". A participação de nomes tradicionais no axé municipal em eventos voltados a propostas políticas, assim como fazia Aparecida (AGUIAR, 2018).

MONTEIRO (2006) ao analisar a interatividade das redes sociais, afirma que, se a definição de visibilidade for apenas à presença, então a presença do candomblé nas redes midiáticas esta se cumpre. Porém, essa "midiatização" é apenas o de 'mostrar-se'. Segundo a autora, mesmo com sua presença na cibercultura o candomblé não é visto, presente apenas de uma maneira relativa no cenário mediático religioso.

Como a nossa inicial proposta de análise não compreende aprofundar a visibilidade da umbanda, mas sim a construção midiática de uma liderança política e também líder

umbandista, que dentre muitas apresentações, se apresenta como homem negro, pobre, funcionário publico, vitima das violências advindas do tráfico de drogas e o assassinato do seu pai em um assalto, em São Gonçalo.

Ressaltamos nesta breve análise que o objetivo é tratar dessa personalidade política religiosa, agente consciente em seu contexto cultural, percebemos que o nome Waguinho Macumba recebeu não só a visibilidade além do esperado, como ele mesmo afirma, mas além de ser visto, foi comentado, analisado na esfera política municipal, convidado a compor eventos, mesas e atividades políticas.

Apesar de não receber o numero de votos desejados para se tornar vereador de São Gonçalo, Waguinho Macumba, utilizando de poucos recursos financeiros fez do espaço público digital um espaço para levar a religião além de suas fronteiras institucionais e simbólicas, permitindo que o "outro-religioso" e o não religioso interagissem na vivência religiosa (CUNHA, 2019). O ex-candidato também aumentou da sua visibilidade ao tentar cativar e atrair o publico que consome as redes sociais de diversas formas, principalmente através das *Lives* ao vivo. Em que notificações de atividades podem aparecer para os seus quase três mil seguidores, sem necessariamente escolherem de forma consciente se informar sobre o Waguinho Macumba, sua religiosidade e pautas políticas. Além de realizar *Lives* com integrantes de outros terreiros, Waguinho Macumba também produz conteúdo ao vivo com psicóloga evangélica, acadêmicos, professores, entre outros.

Mesmo não ganhando as eleições de 2020, Waguinho Macumba continua a campanha eleitoral para 2024. Neste primeiro semestre de 2021, Waguinho Macumba elabora a construção de um centro cultural afro-brasileiro, localizado em São Gonçalo. Segundo Waguinho Macumba, o centro cultural é uma forma de receber visibilidade política, mostrar que mesmo antes de ocupar algum cargo político está fazendo algo e que "caso seja eleito, pode fazer ainda mais" pelo povo do município. O discurso político de Waguinho Macumba está ganhando cada vez mais contornos em defensa de uma racialidade e cultura negra. Subentendendo a problemática religiosa e as demandas de espaço religioso no município. Waguinho Macumba expõe que a temática religiosa gera diversos confrontos até mesmo entre os adeptos do candomblé e umbanda, além de deflagrar os preconceitos advindos de uma política pentecostal já bem estabelecida no município.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Camilla Fogaça. **"Deus abençoe São Gonçalo!"** – Uma prefeita da linha de frente da Guerra Santa. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2018.

BENTES, Ivana. **Mídia-multidão:** estéticas da comunicação e biopolíticas. 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

BORTOLETO, Milton. **Não Viemos para fazer aliança**. Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. Dissertação de Mestrado. Departamento de antropologia Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. USP. 2014.

BRANDÃO, André Augusto. **Miséria da periferia:** desigualdades raciais e pobreza na metrópole do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil:** A Igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad. 1998.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro e Neri, Raoni. **Religiões afro-indo-brasileiras e a esfera pública.** Um ensaio de classificação de suas formas de presença. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 40(1): 133-155, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rs/v40n1/0100-8587-rs-40-1-00133.pdf>. Acesso, outubro de 2021.

CAMURÇA, Marcelo. **A Realidade das Religiões no Brasil no Censo do IBGE**, in: Faustino Teixeira e Renata Menezes (orgs.), As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis, Vozes. 2006.

CORDEIRO, Ana Márcia Soares. **Espaços da política: a associação de moradores como lócus da mediação entre as práticas cotidianas locais e o Estado**. São Gonçalo. UERJ/FFP/Departamento de Geografia, 2004.

CUNHA, Magali. **Política, mídia e religião:** o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter - C&S – São Bernardo do Campo, v. 39, n. 3, p. 217-244, set./dez. 2017.

_______.**Os Processos de Midiatização das Religiões no Brasil e o Ativismo Político Digital Evangélico**. Revista FAMECOS, 26(1), e 30691. 2009.

FERNANDES, R. A. N., **Um santo nome.** Histórias de São Gonçalo de Amarante.. São Gonçalo: São Gonçalo Letras, 2004.

FRAGOSO, Suely; RECUETO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. **Religião, Estado, Modernidade:** notas a propósito de fatos provisórios. Estudos avançados, 18 (52), 2004.

GOMES, Edlaine C. **A Era das catedrais da IURD**: a autenticidade em exibição. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais) PPCIS/UERJ, Rio de Janeiro, 2004.

MARIANO, Ricardo. **Expansão Pentecostal no Brasil:** o caso da Igreja Universal. Estudos Avançados, vol.18, nº 52, São Paulo, set./ Dez. 2004.

MATEUS, Marília Gabriela de Souzas. **O voto dos evangélicos na América Latina**: a influência da religião na determinação do voto. In: Quinto Congresso Uruguayo de Ciência Política: ¿ Qué ciência política para qué democracia?. Associação Uruguaia de ciência Política, 7-10 de octubre de 2014.

MIKLOS, Jorge. **Sagrado Nas Redes Virtuais**: A Experiência Religiosa Na Era Das Conexões Entre o Midiático e o Religioso - V Congresso Internacional de Comunicação e Cultura - São Paulo – 2015.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. **“Em público, é preciso se unir”:** conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 37, n. 2, p. 86-119, Dec. 2017.

MONTEIRO, Márcio Wariss. **A falácia da interatividade: crítica das práticas glocais na cibercultura.** 2006. 128 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/4846>. Acesso, outubro de 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados:** Orixás na Alma Brasileira. CIA das Letras, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais:** uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p.150-175, setembro/novembro 2005.

TRIVINHO, Eugênio. **Cibercultura e Humanidades**. In: TRIVINHO, Eugênio; CAZELOTO, Edilson (Org.) A cibercultura e seu espelho. 1ª ed. São Paulo: Itaú Cultural, v.1. 2009.

VITAL DA CUNHA, Christina. **Evangélicos em ação nas favelas cariocas**: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PPCIS/UERJ. 2009.

CAPÍTULO 3

PENSANDO A HISTÓRIA E O TEMPO PRESENTE: REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DAS REVENDEDORAS DE COSMÉTICOS E A SUA NARRATIVA NO MUNDO DO DIREITO

Data de aceite: 01/12/2021
Data da submissão: 08/10/2021.

Bárbara Galli de Oliveira
Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo - UPF
Gramado dos Loureiros/RS
http://lattes.cnpq.br/5445576395801644

RESUMO: O mercado de trabalho de forma geral é permeado pela compra e venda da força de trabalho do indivíduo, sendo que as suas condições são definidas historicamente a partir da socialização e das definições impostas pela sociedade, gerando uma série de subjetividades econômicas, sociais e culturais, nos trazendo refletir: o que está em jogo no mundo do trabalho? Essa premissa é o ponto de partida dessa pesquisa que aborda o trabalho das revendedoras de cosméticos no intuito refletir, mediante o uso da interdisciplinaridade entre História e Direito, sobre os elementos que constroem e sustentam essa forma de exploração do trabalho. Para tanto, refletir-se-á sobre os contornos do trabalho das revendedoras de cosméticos considerando a interseccionalidade dos diversos marcadores social-históricos e das relações entre classe e gênero. Posteriormente, será realizada pesquisa jurisprudencial, com recorte temporal de 2015 a 2019, na perspectiva de mapear as narrativas e debater sobre o contexto contemporâneo dessa forma de trabalho na sociedade. Tal pesquisa se justifica pois se trata de uma modalidade de trabalho que é tipicamente desenvolvida por indivíduos do gênero feminino, socialmente invisíveis, envoltas por diferentes tipos de mecanismos de exploração e de riscos na gestão do negócio. Trata de um assunto que toca em questões centrais do desenvolvimento capitalista. As operações dessas empresas apresentam características predatórias, estabelecendo regras de vigilância do trabalho e do trabalhador, ao mesmo tempo que se eximem de responsabilidades, significando uma reconfiguração do mercado de trabalho, mercado esse conta com uma multidão de usuários e de trabalhadoras que encontram nessa atividade sua forma de sustento. Assim, essa reconfiguração pode ser sintoma das formas contemporâneas de supressão de direitos associados ao trabalho e banalização dessa exploração. De saída, busca-se, como forma de conferir visibilidade, examinar os elementos de reconhecimento da exploração.

PALAVRAS-CHAVE: Revendedoras de cosméticos; Interseccionalidade; Jurisprudência trabalhista.

THINKING ABOUT HISTORY AND THE PRESENT TIME: REFLECTIONS ON THE WORK OF COSMETIC DEALERS AND THEIR NARRATIVE IN THE WORLD OF LAW.

ABSTRACT: The labor market in general is permeated by the purchase and sale of the individual’s workforce, and its conditions are historically defined based on socialization and the definitions imposed by society, generating a series of economic, social and cultural subjectivities, bringing us to reflect: what is at

stake in the world of work? This premise is the starting point of this research that addresses the work of cosmetics retailers in order to reflect, through the use of interdisciplinarity between History and Law, on the elements that build and sustain this form of work exploration. Therefore, it will reflect on the contours of the work of cosmetics retailers considering the intersectionality of various social-historical markers and the relationships between class and gender. Subsequently, jurisprudential research will be carried out, with a time frame from 2015 to 2019, in the perspective of mapping the narratives and debating the contemporary context of this way of working in society. Such research is justified because it is a type of work that is typically developed by socially invisible female individuals, surrounded by different types of exploitation and risk mechanisms in business management. It deals with a subject that touches on central issues of capitalist development. The operations of these companies have predatory characteristics, establishing labor and worker surveillance rules, while exempting themselves from responsibilities, meaning a reconfiguration of the labor market. their livelihood. Thus, this reconfiguration can be a symptom of contemporary forms of suppression of rights associated with work and the trivialization of this exploitation. At the outset, as a way of conferring visibility, we seek to examine the elements of recognition of exploitation.
KEYWORDS: Cosmetic dealers; Intersectionality; Labor jurisprudence.

1 I INTRODUÇÃO

As pesquisas envolvendo o mundo do trabalho se veem constantemente desafiadas a estabelecer novas categorias de análise em razão da grande variedade de perspectivas que permeiam as relações de trabalho contemporâneas.

A tese geral desse artigo advém de décadas de transformação das políticas do mundo do trabalho, ou seja, não se trata de um fenômeno novo, mas que vem reconfigurada, nos possibilitando pensar em uma consolidação do trabalhador *just-in-time* no presente e em marcha ao futuro.

A discussão aqui apresentada investiga o trabalho das revendedoras de cosméticos sendo guiada pelo questionamento: Os componentes histórico-sociais explorados sobre o trabalho das revendedoras também são visíveis nas narrativas jurisprudenciais? Para tanto, em um primeiro momento serão abordados os contornos teóricos-conceituais da literatura acadêmica sobre o trabalho das revendedoras de cosméticos, debatendo sobre o contexto contemporâneo dessa forma de trabalho na sociedade.

Posteriormente, fazendo uso da interdisciplinaridade entre História e Direito, será realizada pesquisa jurisprudencial junto a Justiça do Trabalho do Rio Grande do Sul (TRT4), com recorte temporal de 2015 a 2019, na perspectiva de mapear as narrativas identificando as principais características.

Metodologicamente, esse trabalho foi realizado com uma abordagem qualitativa e quantitativa, buscando problematizar seus posicionamentos e lugares de fala de forma interseccional, considerando os diferentes tipos de opressão decorrentes dos marcadores sociais historicamente constituídos em nossa sociedade. As narrativas que envolvem o

trabalho das revendedoras expressam uma série de subjetividades que tem grande potencial de estudo acadêmico, mas que também transcende essa esfera, na medida em que se trata de experiências, principalmente de mulheres, que vivenciam marcadores de gênero e classe não apenas nos espaços da sociedade, mas também do Direito.

A diversidade de elementos que permeiam o trabalho das revendedoras justificam a pesquisa em torno dessa temática. Trata-se de um trabalho tipicamente feminino, socialmente invisível, nebuloso entre o que é ou não tempo de serviço, embaralhado com o espaço doméstico, imbricado ao consumo e onde a transferência de riscos e custos se concentra na pessoa do trabalhador; essas são algumas das características que tecem a flexibilização do trabalho e hoje se aprofundam a novas formas de gestão e controle das revendedoras culminando em conceitos como uberização, trabalhador *just-in-time*, o *crowdsourcing* e trabalhador amador. (ABÍLIO, 2020, p. 114).

2 I A COMPLEXIDADE TEÓRICO-CONCEITUAL DO TRABALHO DAS REVENDEDORAS DE COMÉTICOS

A análise da atividade de revenda envolve questões centrais como o empreendedorismo, a desregulação do trabalho e a precarização, características do que David Harvey definiu como “organização através da dispersão”, ou seja, aquelas atividades sem métodos ou pré-requisitos, mas muito bem planejada pela empresa. A revenda se revela uma dessas potencialidades contemporâneas de informalidade. (ABÍLIO, 2014, p. 76).

Essas transformações contemporâneas, por suas características, poderiam ser nomeadas como precarização do trabalho, contudo, também é necessário investigar o contexto do trabalho das últimas décadas, uma vez que a precariedade se difere nas novas configurações da exploração do trabalho.

> Há grande dificuldade de até mesmo nomear o que está hoje em jogo nas relações de trabalho. Trato de uma indiscernibilidade das relações de produção e de distribuição, quando se torna cada vez mais difícil reconhecer quem trabalha, para quem e em quais condições. Indiscernibilidade que se constitui pela terceirização da produção em níveis mundiais; também pelas desregulações do trabalho, as quais possibilitam novas formas de contrato que põem em xeque mediações públicas da regulação da jornada de trabalho. (ABÍLIO, 2014, p. 78).

As referências teóricas estão em choque pelos desmanches do assalariamento, o trabalho regulado se transformou em ocasional. O trabalho das revendedoras de cosméticos se encaixa nessa lógica de desregulação do trabalho e das garantias do trabalhador, ou seja, trata-se de um trabalho antigo que se atualizou, mas em uma forma específica de precarização.

> Fica evidente que a atividade de vendas não necessariamente é reconhecida como um trabalho. Não há remuneração definida e o tempo que as consultoras

> dedicam às vendas é permeado por outras atividades. São trabalhadoras informais, que atuam numa indistinção entre trabalho e não trabalho, que não conseguem dizer exatamente quanto ganham e são consumidoras assíduas dos produtos. (ABÍLIO, 2014, p. 80).

Essa forma indefinida da revenda leva ao reconhecimento dessas trabalhadoras como informais, contudo, o sistema de vendas diretas se apoia na Associação Brasileira de Empresas de Vendas Diretas (ABEVD), que exerce o papel de negociação com o Estado sobre a regulamentação.

Portanto, é preciso pensar em um contexto mais amplo sobre as atuais formas de precarização e informalidade, uma vez que as transformações em curso reconfiguraram o processo produtivo, tendo capacidades/formas de exploração do trabalhador muito mais sofisticadas e resguardadas por diversos setores, que tem seus próprios interesses.

Sob essa perspectiva da superurbanização, o contexto de precarização caminha junto ao desemprego e a desigualdade social:

> Longe de se caracterizarem como pequenos capitalistas, tais empreendedores, em sua maioria, são desempregados que se aventuram em novas formas de gestão – neste caso, autogestão – de sua sobrevivência. Os estudos da informalidade recorrentemente se referem ao crescimento do número de microempreendedores, proprietários de pequenos negócios de baixa produtividade, que não geram lucro – apenas garantem a própria sobrevivência. (ABÍLIO, 2014, p. 103-104).

Outra questão central de ligação da temática é que “apesar de as mulheres hoje equipararem-se aos homens e até mesmo os ultrapassarem em determinadas atividades de nível superior, mantém-se o exército de trabalhadoras em condições precárias e de baixa remuneração”:

> Pela perspectiva de Biggart, as vendas diretas se apresentavam às mulheres como uma alternativa ao trabalho em escritórios. (...)A autora também trata das vendas pelo aspecto de sua flexibilidade, que se casa bem com as demandas domiciliares do trabalho feminino. A falta de pré-determinações para a execução desse trabalho possibilitaria que as mulheres conciliassem as tarefas domésticas com as vendas. Portanto, para muitas delas as revendas se apresentavam como alternativa dentre os “destinos precários” da porção feminina da classe trabalhadora. (ABÍLIO, 2014, p. 118-119).

Assim, esse sistema de vendas diretas se estabelece de forma estratégica, evitando estabelecer uma relação de emprego nos termos trabalhistas (a empresa “economiza” com benefícios e garantias trabalhistas, tais como Previdência Social, férias remuneradas, 13º salário, Fundo de Garantia do Tempo de Serviço), permitindo que a empresa compartilhe com as trabalhadoras os riscos de mercado associados à sazonalidade e às condições econômicas, e transfira a elas proporções expressivas dos riscos de estocagem e de inadimplência, a incerteza sobre o tempo e o valor auferido no trabalho, as próprias identidades das revendedoras como trabalhadoras são imbricadas com suas identidades como consumidoras. (HOMERO JUNIOR; CARRIERI, 2020, p. 206-208).

São tais elementos de reconfiguração do processo produtivo que dificultam o reconhecimento do lugar do trabalhador e até mesmo do trabalho. Nessa lógica, uma tendência em curso que define a generalização das relações de trabalho, é a uberização.

"O termo uberização se refere a processos que não se restringem a essa empresa nem se iniciam com ela, e que culminam em uma nova forma de controle, gerenciamento e organização do trabalho", igualmente trata-se de informalização, flexibilização e se refere às regulações e ao papel ativo do Estado na eliminação de direitos, ou seja, freios legais à exploração do trabalho, conforme Ludmila Costhek Abílio (2020, p. 112-114):

> Envolta na produção discursiva do empreendedorismo, a uberização remete também aos modos de subjetivação relacionados às formas contemporâneas de gestão do trabalho e ao neoliberalismo (Laval; Dardot, 2016; Dejours, 1999), que nos demandam uma compreensão do engajamento, responsabilização e gestão da própria sobrevivência, praticados e experenciados pelos trabalhadores trabalhadoras uberizados. (...) a uberização não pode ser entendida apenas como uma espécie de ponta do *iceberg* do neoliberalismo e da flexibilização do trabalho, muito menos como mero resultado da inovação tecnológica. É preciso compreender que ela dá visibilidade, em uma perspectiva global, a elementos que são insistentemente invisibilizados e diretamente associados à constituição da periferia em sua especificidade no desenvolvimento capitalista. (...) para compreender a uberização como uma nova forma de gerenciamento, controle e organização do trabalho, que, ao mesmo tempo que nos demanda pensar em termos de capitalismo de plataforma (Srnicek, 2016) em capitalismo de vigilância (Zuboff, 2018, 2019), também requer que em toda essa novidade joguemos luz em uma generalização de características estruturantes da exploração do trabalho na periferia, que foram comumente obscurecidas e tratadas como marginais e agora revelam mais claramente sua centralidade no modo de produção capitalista.

Posto isso, se faz importante compreender os contornos teóricos-conceituais estruturantes da exploração do trabalho contemporâneo, centrais no modo de produção capitalista, ou seja, conceitos que envolvem muitas formas de trabalho, incluindo o caso das revendedoras de cosméticos.

A tendência global do trabalhador *just-in-time,* de transformar o trabalhador em auto gerente subordinado, permanentemente disponível para o trabalho desprovido de quaisquer direitos ou proteção, sem garantia de salário ou controle do tempo à disposição do trabalhador (um exemplo é o banco de horas). Assim, as empresas dispersam o trabalho sem perder o controle sobre ele. (ABÍLIO, 2020, p. 114-117).

O processo de trabalho assume regras de um jogo, contudo, as regras são flexíveis e obscuras ao trabalhador. Inicialmente, uma espécie de trabalho onde não há demissão, uma vez que não há contratação; para trabalhar com essas empresas basta a adesão do parceiro por meio do preenchimento de um "termo de adesão", um contrato que não é um contrato. Assim, a empresa conta com um contingente de milhares de "colaboradores" que são utilizados na exata medida da demanda, sem quaisquer outros compromissos. Eis que,

a ausência de formas preestabelecidas é incorporada na gestão do trabalho para criar uma dispersão e controlar o trabalho em uma forma de gerenciamento algorítmico:

> Atualmente, o gerenciamento algorítmico eleva a novos patamares a possibilidade de incorporar como elemento central da gestão a ausência de regras formalmente definidas do trabalho; a informalização é cada vez mais profundamente administrável. Ao mesmo tempo que se apresenta legalmente como uma mediadora, a empresa detém o poder de estabeleceras regras do jogo da distribuição do trabalho e determinação de seu valor. O gerenciamento também mira na intensificação e extensão do tempo de trabalho, regulando soberanamente oferta e procura, por meio de regras permanentemente cambiantes que se retro alimentam a atividade da multidão. (...) O trabalhador não tem clareza sobre as regras que operam na definição de metas e bonificações; está evidente apenas que se trata de um estímulo ao seu engajamento em determinados períodos, sendo-lhe transferido o cálculo entre arriscar sua própria integridade e ganhar mais. Há um encontro entre o gerenciamento da empresa e o autogerenciamento subordinado do trabalhador: a empresa organiza a distribuição da oferta pelo espaço, ao mesmo tempo que tem de contar com as decisões do próprio trabalhador sobre seu deslocamento e engajamento nas tarefas ofertadas. O trabalhador vive disponível para o trabalho, sem saber como opera seu próprio recrutamento. (ABÍLIO, 2020, p. 119).

Ainda, é preciso compreender a forma de controle nomeada de *Crowdsourcing,* que tem por base milhões de trabalhadores disponíveis, não contratados, que se submetem a arcar com riscos e custos, dedicando tempo para atividades que podem não ser pagos. Não bastasse, também é terceirizado aos consumidores vigilantes uma parcela do gerenciamento do trabalho:

> A empresa determina o formato das avaliações sobre o trabalhador e como essas serão utilizadas no controle, produtividade e gerenciamento do trabalho. Entretanto, não é ela que executará essa tarefa de supervisão: terceiriza-a gratuitamente para o consumidor-usuário. Estabelece-se informalmente um padrão de qualidade que é definido por meio da cooperação dessa multidão de usuários dispostos – e também por vezes obrigados (para que possam continuar utilizando o serviço) – a definir o que é afinal o trabalho de qualidade. (ABÍLIO, 2020, p. 121).

Por fim, a categoria de trabalho amador, "refere-se a um trabalho que é trabalho, mas que não confere identidade profissional, que não tem alguns dos elementos social mente estabelecidos que envolvem as regulações do Estado e estruturam a identidade do trabalhador enquanto tal":

> O trabalho amador apresenta-se como o provisório, mesmo que seja permanente. Remete a uma perda de mediações publicamente estabelecidas que conferem a identidade profissional, uma perda de regulações estatais. Traz consigo uma maleabilidade que possibilita sua capilaridade com diferentes modos de vida e trajetórias ocupacionais. Essa maleabilidade também se traduz na ausência de medidas e limites com relação ao tempo de trabalho, às condições de trabalho, à saúde e segurança do trabalhador. Significa ainda uma nebulosidade quanto à remuneração do trabalho, no qual,

por sua perda de formas, se confundem ganhos, investimentos e custos. (ABÍLIO, 2020, p. 122).

Posto isso, a compreensão desses conceitos, de descomplicada analogia às revendedoras de cosméticos, são importantes na medida que tem grande potencial de expansão as demais categorias profissionais.

3 I MAPEAMENTO DE NARRATIVAS EM PROCESSOS JUDICIAIS.

Para confrontarmos as alegações da literatura acadêmica sobre o trabalho das revendedoras, realizou-se análise quantitativa da jurisprudência da Justiça do Trabalho do Rio Grande do Sul (TRT4) em 50 processos com natureza de revenda de cosméticos em face de corporações nesse ramo, tendo como recorte temporal de 2015 a 2019, na perspectiva de mapear as narrativas identificando as principais características no contexto processual.

Considerando que a jurisprudência pode ser analisada por diversos métodos, optou-se por utilizar o método de análise documental na ordem de aparecimento da plataforma, verificando categorias das decisões, que serão, em regra, lidas integralmente, sendo elas: qual a empresa processada, o perfil do(a) requerente, pedidos dos(as) requerentes, defesa da empresa, as decisões que concederam o reconhecimento de vínculo empregatício e/ou decisões que não o concederam e o motivo de tal decisão.

Para tanto, inicialmente, apresentam-se as tabelas abaixo que correspondem aos resultados da pesquisa:

Ano	Número de processos analisados	Reconhecimento do vínculo	Não reconhecimento do vínculo
2015	10	6	4
2016	10	7	3
2017	10	7	3
2018	10	9	1
2019	10	6	4
Total	**50**	**35**	**15**

Tabela 1

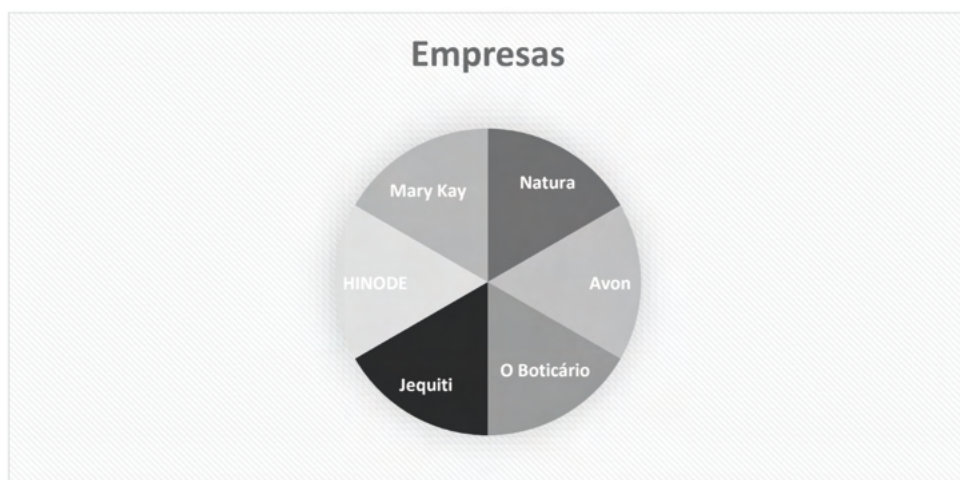
Inicialmente, verificou-se quais foram as alegações dos(as) requerentes para sustentar o pedido de reconhecimento do vínculo. Foi realizada uma média entre os cinco anos analisados concluindo que as seguintes sustentações aparecem com mais frequência: indistinção entre tempo de trabalho e de não trabalho; que cobrança de metas, punição em caso de não cumprimento, ausência de autonomia e existência de pessoalidade são características de uma relação de emprego; que há subordinação jurídica e que a sua

principal função era captar novas revendedoras, treiná-las e acompanhar as vendas e que não eram simples revendedora, mas uma "executiva de vendas", que tinha obrigações e era subordinada à empresa.

Por outro lado, a empresa processada, em sua maioria, restringia-se a sustentar duas alegações de defesa: que trabalhadora se cadastrou, por livre iniciativa e que a revendedora não só agia com total liberdade, sendo senhora de si mesmo e de sua própria agenda, como também assumia os riscos da atividade empreendedora por escolha própria.

Conforme tabela acima, no período analisado houveram 35 que reconheceram o vínculo da revendedora como sendo de emprego, enquanto que 15 não o fizeram.

Eis que a motivação das decisões, tanto de negação como de reconhecimento seguiam o preceito do artigo 3° da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) que diz: "Art. 3º - Considera-se empregado toda pessoa física que prestar serviços de natureza não eventual a empregador, sob a dependência deste e mediante salário". Em poucos casos, de não reconhecimento, havia menção de impossibilidade de controle de jornada de trabalho.

Ainda, conforme gráfico abaixo, foi feito o reconhecimento de quais foram as empresas requeridas nos processos analisados:

Quanto ao perfil dos revendedores de cosméticos alguns fatores tem grande influência, por exemplo, "a idade mais avançada, a escolaridade precária e o pertencimento a famílias pobres, somados às exigências crescentes do mercado de trabalho formal, "empurram" os trabalhadores com esse perfil para atividades informais." (PAMPLONA, 2013, p. 240).

Sendo que, nos processos analisados, confirmou-se o que a literatura acima já indicava: todos os processos nesse período referiam-se a trabalhadoras do gênero feminino.

Conforme Ludmila Costhek Abílio, 2020, p. 116) já referenciava:

Grande parte das decisões legais que negam o vínculo empregatício de trabalhadores uberizados com as empresas-aplicativo apoia-se na possibilidade de o trabalhador determinar sua própria jornada de trabalho e na ausência de exclusividade, que permite a adesão a mais de uma empresa-aplicativo. Podemos olhar para essa suposta autonomia por uma perspectiva inversa: a ausência de qualquer garantia ou obrigação por parte das empresas quanto à remuneração e à carga de trabalho oferecida vem obrigando o trabalhador a exercer jornadas extensas, a abolir dias de descanso, além de ter de aderir a mais de uma empresa-aplicativo para poder garantir sua remuneração – ao passo que o poder de definir o valor da remuneração, a distribuição do trabalho, as regras e critérios de distribuição e remuneração é de total propriedade das empresas.

4 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o assunto abordado e a análise dos dados pode-se dizer que a falta de formas definidas para a revenda garante que as operações dessas empresas tenham características predatórias, estabelecendo regras de vigilância do trabalho e do trabalhador, e na mesma medida, se eximem de responsabilidades, o que significa uma reconfiguração do mercado de trabalho. Assim, essa reconfiguração pode ser sintoma das formas contemporâneas de supressão de direitos associados ao trabalho em comum acordo a banalização dessa exploração.

REFERÊNCIAS

ABÍLIO, Ludmila Costhek. **Sem maquiagem: o trabalho de um milhão de revendedoras de cosméticos.** São Paulo: Boitempo, 2014. Edição do Kindle.

ABÍLIO, Ludmila Costhek. **Uberização: a era do trabalhador just-in-time?.** Revista Estudos Avançados. 2020.

BRASIL. **Consolidação das Leis do Trabalho (CLT).** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm. Acesso em: 12/03/2021.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** São Paulo: Loyola, 1992.

HOMERO JUNIOR, Paulo Frederico; CARRIERI, Alexandre de Pádua. **Desenvolvimento sustentável e trabalho precário no relato integrado da Natura: pensando um contrarrelato.** Revista Organizações & Sociedade. p. 199-215. 2020.

JUSTIÇA DO TRABALHO DO RIO GRANDE DO SUL (TRT4). Disponível em: https://www.trt4.jus.br/portais/trt4/acordaos. Acesso em: 01/03/2021.

PAMPLONA, João Batista**. Mercado de trabalho, informalidade e comércio ambulante em São Paulo.** R. bras. Est. Pop., Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 225-249, jan./jun. 2013.

CAPÍTULO 4

HISTÓRIA E MEMÓRIA: DIÁLOGOS PELA AUTONOMIA TERRITORIAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA LAGOA DE MELQUÍADES E AMÂNCIO

Data de aceite: 01/12/2021

Jonatan Dos Santos Silva
Programa de Pós-Graduação em memória: Linguagem e
Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Vitória da Conquista-BA
http://lattes.cnpq.br/9357968090263881

Viviane Sales Oliveira
Órgão de Educação das Relações Étnicas - ODEERE
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Jequié-BA
http://lattes.cnpq.br/3620031351978181

Felipe Eduardo Ferreira Marta
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e
Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Vitória da Conquista-BA
http://lattes.cnpq.br/6116223353042882

RESUMO: Este estudo reflete as discussões travadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, promovido pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, mais precisamente, nas leituras realizadas na disciplina “Memória, Corpo e Oralidade”, em que o foco está nas análises de memórias sobre conflitos e tensões que ocorreram no município de Vitória da Conquista envolvendo a comunidade Quilombola Lagoa de Melquíades e Amâncio e fazendeiros de cultivo de eucalipto. Desta forma, tem por objetivo, refletir sobre os valores empreendidos em uma sociedade hierárquica e preconceituosa, já que os resultados apresentados, trazem histórias locais arrendadas nos projetos históricos hegemônicos, em permanentes atualizações, fazendo pensar a colonização a partir da contra-corrente, por meio das narrativas vistas “de baixo”, por meio de memórias silenciadas e entoadas nas vozes das lideranças quilombolas, resistentes em suas vivências na condição de responsáveis por manterem as tradições de legados africanos presentes na cidade. Para tanto, utiliza-se como metodologia de pesquisa a História oral, conforme orientam Meihy (2002) e Portelli (1997). Através dessas fontes orais foi possível a análise do conflito enrentado pelo quilombo diante de empresários do eucalípito.

PALAVRAS-CHAVE: Memória, História oral, Quilombo, Conflitos, Eucalipto.

ABSTRACT: This study reflects the discussions held within the Graduate Program in Memory: Language and Society, promoted by State University of Southwest Bahia - UESB, more precisely, in the readings carried out in the subject “Memory, Body and Orality”, in which the focus is on the analysis of memories about conflicts and tensions that occurred in the municipality of Vitória da Conquista involving the community Quilombola Lagoa de Melquíades e Amâncio and eucalyptus plantation farmers. Thus, it aims to reflect on the values undertaken in a hierarchical

and prejudiced society, as the results presented bring local stories leased in hegemonic historical projects, in permanent updates, making colonization think from the counter-current, through narratives seen “from below”, through memories silenced and sung in the voices of quilombola leaders, resistant in their experiences as responsible for maintaining the traditions of African legacies present in the city. For this purpose, Oral History is used as a research methodology, as directed by Meihy (2002) e Portelli (1997). Through these oral sources it was possible to analyze the conflict enacted by the quilombo against eucalyptus businessmen.
KEYWORDS: Memory, Oral history, Quilombo, Conflicts, Eucalyptus.

1 I INTRODUÇÃO

Este estudo reflete as discussões travadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, promovido pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, mais precisamente, nas leituras realizadas na disciplina “Memória, Corpo e Oralidade”, em que focamos nas análises de memórias sobre conflitos e tensões que ocorreram no município de Vitória da Conquista envolvendo as comunidades tradicionais negras, com base em estudos já realizados, como os de Silvano da Conceição (2016) sobre as Estratégias de permanência e desenvolvimento social na Comunidade Quilombola de Velame, e os estudos de Vivian Ingridy de Carvalho Lima (2018) sobre os moradores do Baixão, ambas Comunidades Quilombolas do Território de Vitória da Conquista-Ba, revelam histórias contadas pelos “mais velhos” e “mais velhas”, que marcam trajetórias de sofrimento e de dominação, fazendo parte da constituição da memória coletiva sobre seus antepassados e antepassadas e das origens do grupo.

A relevância social deste estudo está, justamente, no grande apelo dessas comunidades, de quererem registrar suas memórias não registradas na história oficial da cidade, bem como apresenta sua importância no campo acadêmico, por contribuir para as pesquisas historiográficas que levam em consideração o processo de visibilidade através das narrativas das memórias e oralidades vistas como memórias subalternas. Esses saberes se encontram nas comunidades tradicionais negras da cidade, representadas pela Capoeira, Candomblés e pelas comunidades quilombolas presentes no município. Caracterizadas pela participação ativa dos sujeitos e sujeitas na interação com outros grupos pautando-se pela luta para superar abordagens essencialistas sobre a identidade étnica, representadas através das memórias de lideranças consideradas “mais antigas”.

Todas estas representações das comunidades tradicionais negras apresentam necessidades de registrarem seus conflitos e tensões ocorridos durante o processo de desenvolvimento histórico de Vitória da Conquista oferecendo possibilidades de compreensão da relação entre as memórias apresentadas pelos quilombolas e as adversidades que os tencionaram através de conflitos de cunho socioeconômico, étnico racial e enfrentamentos políticos em relação à ocupação do território. Desta forma, temos por objetivo com este estudo, possibilitar a reflexão sobre os valores empreendidos em

uma sociedade hierárquica e preconceituosa, já que os resultados apresentados, trazem histórias locais arrendadas nos projetos históricos hegemônicos, em permanentes atualizações, fazendo pensar a colonização a partir da contra-corrente, por meio das narrativas vistas “de baixo”, que visibiliza as histórias de vida dos “excluídos” por meio de memórias silenciadas e entoadas nas vozes das lideranças quilombolas, resistentes em suas vivências na condição de responsáveis por manterem as tradições de legado africano presentes na cidade.

Compreendemos que estes estudos que refletem as realidades das comunidades tradicionais negras de Vitória da Conquista-Ba significam reunir as memórias, vividas por cada um e cada uma das pessoas de quilombos, em torno dos conflitos experienciados por estes grupos na localidade em seu processo de sobrevivência como protagonistas de um processo de lutas e resistências que pouco foi valorizado e incompreendido pela sociedade ao longo de sua história Isso é um ponto chave de compreensão do processo de urbanização que levou a exclusão da população negra juntamente com as tradições de legado africano presentes tanto na Capoeira e no Candomblé, quanto nas Comunidades Quilombolas pouco conhecida e reconhecida na memória oficial da cidade, Silva (2018).

Este contexto mostra os enfrentamentos presentes nas comunidades tradicionais negras presentes nas relações sociais em Vitória da Conquista-Ba sob o “cabresto dos Coronéis”, onde havia perseguições às tradições dos povos negros. Mesmo a cidade sendo marcada por um contexto mais rural e negra, o sistema se mostrava hostil e resistente às práticas de legado africano durante o processo de urbanização, Silva (2018). Dessa maneira, surge a necessidade de investigar e relatar as experiências de enfrentamento às tensões e conflitos, por parte, das comunidades tradicionais negras. Sendo assim, nesta oportunidade nos debruçaremos nas vivências da Comunidade Quilombola de Lagoa de Melquíades e Amâncio.

Para tanto, utilizamos como metodologia de pesquisa a História oral por ofecer oportunidades de criar diálogos entre os estudos e outras fontes, bem como de manter o diálogo com a documentação encontrada a partir dos relatos dos entrevistados, conforme orienta de Meihy (2002). As entrevistas, para Meihy (2002), devem ser a base de efetivação dos resultados para serem garantidas como método. Por isso, ele define história oral como sendo um recurso usado para elaborar documentos, arquivamentos e estudos relacionados a experiências sociais, pessoais e grupais. “É uma prática de apreensão de narrativas feitas por meios eletrônicos, destinada a recolher testemunhos e promover análises de processos sociais do presente” (MEIHY, 2002, p.14).

Estes relatos colhidos através das entrevistas, relatos de memória, depois de gravados e registrados por escrito, transformam-se em documentos,Thompson (1992). Com isso, esta metodologia vista como instrumento de coleta de dados e técnica de produção de documentos históricos, neste estudo, nos permitiu a utilização de equipamentos de áudio e vídeo com os entrevistados. Recursos importantes por revelarem aquilo que ficam nas

entrelinhas, fazendo o pesquisador olhar uma parte do todo, relevante para a comunicação Portelli (1997).

Para as entrevistas, foram escolhidas lideranças mais velhas do Quilombo de Lagoa de Melquíades e Amâncio. De acordo com Hapate Ba (2010), a representação dos "mais antigos" ou "mais velhos" significa dizer que são eles quem iniciaram na prática do conhecimento. São aqueles que detêm os saberes, por serem os "livros" da experiência milenar africana, guardiões da memória, pois "quando morre um ancião, africano, se perde uma biblioteca" (HAMPATE BÂ, p. 167). São elas que detêm os saberes, por serem os "livros" da experiência milenar africana, guardiãs da memória, pois "quando morre um ancião, africano, se perde uma biblioteca" (Id.).

Entre essas lideranças estão: Damião Arifa dos Santos, 76 anos de idade; Venozina Morais de Brito, nascida em 11 de janeiro de 1923, já falecida, e Tiago França. Suas narrativas trouxeram memórias vividas desde as décadas iniciais do século XX que entrecruzaram com as fontes históricas compromissadas com versões do passado durante a constituição das narrativas. Estes relatos orais dos líderes quilombolas de Lagoa de Melquíades e Amâncio nos apontaram caminhos para a construção de uma história que ainda não está sistematizada e escrita, de acordo os apontamentos de Portelli (1997). Mas neste presente compartilhado, as narrativas coletadas estabelecem as condições prioritárias para a construção das memórias reunidas através deste estudo.

2 | MEMÓRIA E COMUNIDADE TRADICIONAL NEGRA

A memória é um fenômeno multimodal que vislumbra possibilidades de tratar a Comunidade Quilombola Lagoa de Melquíades e Amâncio como fio condutor deste estudo. Para tanto, nos apoiamos no antropólogo James Fentress (1992) e no historiador Chris Wickham (1992), os quais colaboraram no sentido de se pensar a memória no âmbito social. Na lógica desses pensadores, os relatos de memória contidos no referido quilombo, através dos anciãos vivos, tratam-se de uma memória social, por estarem relacionadas às experiências que cada um viveu em seu grupo social determinado, atribuindo isso às recordações partilhadas.

Os estudos de Nora (1993) contribuem no sentido de se considerar os vestígios de memória que vão desaparecendo de forma acelerada devido ao ritmo da vida contemporânea. Caso elas deixem de existir, os locais de memória vão fazer com que ela não desapareça, já que, para este autor, a memória verdadeira é abrigada no gesto, no hábito, nos ofícios que se transmitem pelos saberes do silêncio e nos saberes do corpo.

A oralidade é um forte instrumento para garantir a visibilidade e possibilitar a resistência dos grupos sociais inferiorizados. Quando a privilegiamos, estamos inevitavelmente ressaltando "a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à memória oficial." É com

base nessa concepção de Michel Pollak (1989) que compreendemos o papel exercido pela memória dos habitantes das comunidades tradicionais negras de Vitória da Conquista, que, sendo subterrâneas, “prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise”.

O conceito de comunidade abordado neste estudo abrange o que Ferdinand Tönnies explica sobre a passagem de um modelo de comunidade até passar a ser uma sociedade, do modelo tradicional ao complexo. Segundo ele, a sociedade – ou metrópole - caracteriza-se pela “racionalização e pela complexidade de suas relações, sendo o local da mobilidade e do anonimato. Diferente da vida em comunidade, concebida como uma vida real e orgânica, mais forte e viva entre os homens” (TÖNNIES, 1991, p.72).

Dessa maneira, a representação da vida na sociedade é traduzida a partir do isolamento e de tensão de um sujeito sob outro, não havendo o bem comum, a exclusão torna-se um fator relevante quando um indivíduo se encontra em contato com o outro. Ao contrário do que se vive na sociedade, viver em comunidade significa está próximo e dividir o mesmo espaço para facilitar as relações sociais e os sentimentos recíprocos comuns. Portanto, Comunidade é um conceito que tem uma profunda e histórica ligação com os Quilombos, que prevalecem até os dias de hoje no Brasil. A formação das comunidades tradicionais negras “(...) deu-se de acordo com variáveis diversas e resultou em arranjos particulares, adequados às situações de dominação nas quais estavam inseridas, mesmo que coerentes com alguns padrões das sociedades africanas” (SOUZA, 2006, p.105) como: família negra, quilombo, irmandades, religiões de matrizes africanas, capoeira, maracatus e congadas.

Dessa forma, a caracterização histórica de Vitória da Conquista-BA vai além de se pensar somente o seu desenvolvimento, meramente por meio da economia. É perceber, sobretudo, as nuances que atravessaram a própria história da cidade, viva na memória social, que marca a presença das práticas culturais oriundas dos povos negros na cidade, vistas a partir das desigualdades étnico-raciais e sociais, que, segundo Silva (2018), fizeram gerar tensões e conflitos causados em vários momentos distintos.

As referências sobre os estudos de Memória como objeto multifocal apresentados vão contribuir para investigação das tensões e conflitos presentes na comunidade quilombola em questão através da memória de suas lideranças, considerando que as memórias são construções dos grupos sociais, que determinam o que deve ser memorável e os lugares onde essa memória será preservada (HALBWACHS, 2006).

3 | QUILOMBO LAGOA DE MELQUÍADES E AMÂNCIO

Lagoa de Melquíades e Amâncio é um quilombo, certificado pela Fundação Cultural Palmares, no dia 28 de julho de 2006; está localizado no distro de Inhobim, área rural de Vitória da Conquista, Região Sudoeste da Bahia, da sede do município dista,

aproximadamente, 60 km. É um quilombo muito antigo. Em arquivos da Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista-PMVC, encontramos relatos de Venozina Morais de Brito, nascida em 11 de janeiro de 1923, que contam a história de origem de Lagoa de Melquíades e Maâncio. Segundo ela:

> no tempo da escravidão do Lamarão até a atual comunidade, era uma grande mata, ninguém andava, que pertencia a dona Joana, certo dia soltaram alguns bois e mandaram os meninos: Amâncio e Melquíades, que eram escravos de Dona Joana, pegarem os bois; os meninos acharam os bois dentro da mata próximo a uma lagoa de água e levaram para a dona, a partir de então a dona dos bois deu as terras onde acharam os animais para os meninos cuidarem; como Melquíades era mais velho que Amâncio, ficou Melquíades e Amâncio. (Venozina Morais de Brito, nascida em 11 de janeiro de 1923/PMVC, 2005).

Esta fala de Venozina Morais de Brito vai ao encontro da fala de Tiago França, liderança jovem, do Quilombo que preservou em sua memória os relatos de seus mais velhos e mais velhas, conforme pode ser obervado a seguir:

> ... e aí e interessante tambem, todos que a gente vai, que a gente foi conversando, a historia sempre começa no Lamarão, pelo que a gente fala assim, que a historia da Lagoa não começa especificamente na Lagoa, ela começa no Lamarão, e aí quando eu falo que o pessoal do Lamarão tem pouco conhecimento sobre a propria historia, então assim, a historia da gente começa lá, que todos quando eles falam Melquides e Amâncio vieram atrás desses bois, sempre vinham pro Lamarão, então eles moravam no Lamarão, aí eles vieram atrás desses bois e a Lagoa começa a surgir a partir daí, nossa comunidade surge aí. (Tiago França, entrevista, 2021)

O território ocupado atualmente pelos descendentes de Melquíades e Amâncio corresponde a área que Joana, segundo os relatos, deixou para eles em testamento, quando ela faleceu. Melquíades e Amâncio foram escravizados por esta senhora, de acordo o relato de Tiago:

> Dona Joana era uma fazendeira que era dona de tudo aqui. Certa vez, o marido dela viajou para o Rio de Janeiro e lá comprou duas crianças escravas e trouxeram. E aqui dona Joana colocou os nomes de Melquiedes e Amâncio. (Tiago França, entrevista, 2021)

A construção do quilombo é a nova escrita de liberdade por eles, podendo se organizar civilizatoriamente conforme suas memórias preservadas de seus povos de origem, construiram família, casas, lavouras e criações de animais para a sobrevivência. A comunidade cresceu, no último censo populacional realizado pelas lideranças do quilombo, em parceria com o Conselho das Comunidades Quilombolas do Território de Vitória da Conquista, em 2011, havia um total de 900 famílias, tendo em sua formação pessoas do mesmo tronco familiar, "*quase todos somos parentes por sermos descendentes de Melquíades e Amâncio*" (Thiago França, entrevista, 2021).

As comunidades quilombolas vivenciam, de acordo com Almeida (2019), as consequências advindas historicamente do racismo estrutural. Para este autor, as

estratégias racistas são reproduzidas nas esferas políticas, sociais e econômicas através de dispositivos estruturados para discriminar pessoas ou grupos de forma sistemática. Sendo assim, diversas barreiras impedem que políticas públicas alcancem os territórios tradicionais, afetando diretamente a saúde, a educação e os direitos relacionados à regularização fundiária das comunidades, já que se encontram em situação de risco diante de conflitos e tensões, aumentados nos últimos tempos, segundo os estudos de Silva e Souza (2021), com a crise no contexto atual de pandemia.

Cada quilombo tem uma história, um modo de viver, tradições e costumes diferentes, fruto da diversidade étnica e dos locais de origem dos fundadores e fundadoras, analisando suas histórias percebemos com a experiência do Quilombo de Lagoa de Melquíades e Amâncio conflitos pela posse de suas terras. Perseveram na luta pelo reconhecimento legal e posse definitiva de seu território. Apesar de terem a posse das terras determinada por testamento, os quilombolas não tem a autonomia pelo usufruto total de sua propriedade. Reativando a questão fundiária histórica quando diz respeito aos povos negros negados de possuírem terra desde a promulgação da Lei de Nº 601, de 18 de setembro de 1850, chamada “Lei de terra”, que discriminava quem podia e não podia ter acesso ao direito de propriedade.

A lei brasileira só veio reconhecer a titularidade dos territórios quilombolas em 1988, através da Constituição Federal, em seu Art. 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, cuja redação estabelece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Porém, toda a problemática criada pela “Lei de terras” e seus reflexos que perduram até os dias atuais, o racismo estrutural, as invasões ilegais dos grileiros são obstáculos enfrentados pelos quilombolas diariamente.

Ao longo dos tempos os quilombolas foram perdendo partes de seu território, que atualmente convivem com vizinhança de fazendeiros e grandes empresas que exploram o cultivo de eucalipto na área, Viana (2017). Caracterizando em mais outro fator de tensão que ameaça o quilombo de Lagoa de Mequíades e Amâncio, o plantio desordenado de eucalipto, que segundo denúncias de moradores tem gerado conflitos conforme relato, “*aaaaah, a chegada desse povo aí, desses eucalipto ai, chico entrou no meio disso ai, queriam matar ele, Chico é meu irmão, por causa dos quilombo aí, foi mostrar as muniçao lá ... O fazendeiro, ai ele não entra na fazenda não, falou pro meu irmão”* (Damião Arifa dos Santos, entrevista 2021).

Esta plantação de eucalipto em grande escala tem provocado a contaminação ambiental do solo e da água da comunidade e efeitos que alteram a biodiversidade (fauna e flora), assim como a umidade do solo, os aquíferos e os lençóis freáticos. Preocupação que permanece há doze anos Comunidade Quilombola Lagoa de Melquíades e Amâncio.

> O eucalipto prejudica o solo, até hoje eles jura que os peixe não morreram na água contaminada, porque nunca deu uma chuveirada, desceu da serra,

> aí a água ficou dessa fundura assim, e aí virou aquelça espuma dentro da água, só via peixe morrido, nem cachorro deu venção, nem cachorro nem urubu, prejudicou todo mundo. Cada traíra boazinha, desse tamanho, morreu foi, virou aquele lençol de peixe morto, e como é que esses peixes morria? Cercava a àgua, e pegava o peixe vivo. (Damião Arifa dos Santos, entrevista 2021).

Preocupados com essa situação, já que a comunidade utiliza dessa água para consumo humano, procuraram os responsáveis pela fazenda de eucalipto, no entanto, tiveram como respostas ameaças e intimidações conforme o relato anterior e nenhuma providência foi tomada, "*que providência, que nada, não podia porque o fazendeiro, dono da terra, falava que o dono da terra que pertence a água aí... e também não teve mais a vazão de água, agora não entra mais água pra cá da água que vem lá de cima*" (Damião Arifa dos Santos, entrevista 2021). Estes relatos demonstram negligência por parte da empresa que explora o eucalipto, com os impactos gerados por suas atividades no ambiente e para as pessoas moradoras do local há anos. Prevalecendo a falta de diálogo com a comunidade que não consegue localizar os responsáveis.

Os "empresários da terra" que as propriedades em polo de "comércio de terras", favorece a comercialização e a especulação nos territórios quilombolas. Segundo os relatos de lideranças comunitárias, a aproximação de empresários ao território veio, consequentemente, o aumento da degradação ambiental. Os recursos naturais que eram facilmente encontrados nas proximidades, onde atualmente estão as plantações de eucalipto, estão se findando, a exemplo da água da chuva que molha essas plantações e escoa pelo solo, que se contamina por venenos que combatem o crescimento do mato até chegar à lagoa que abastece à comunidade.

Com base nas narrativas dos entrevistados, desde quando as empresas de cultivo de eucalipto se instalaram na comunidade, eles perceberam mudanças no solo e na configuração da água do lago. Este, por sua vez, foi receptor por muito tempo de substâncias nocivas e residuais oriundas do uso e manejo de pesticidas pelos donos das fazendas no intuito de diminuírem a proliferação de mato entre as plantações de eucalipto. Assim, a água da chuva escorria os venenos pela parte mais alta da comunidade – local onde se situam as fazendas de eucalipto – até a lagoa, depois de ter percorrido por vários córregos que dão acesso às casas e plantações dos pequenos agricultores, aumentando as áreas contaminadas.

Ao perceberem que o solo e a água da lagoa apresentavam resíduos de contaminação e identificando moradores com a saúde alterada no âmbito coletivo, as lideranças da Associação de Moradores buscaram elementos para identificar causas e efeitos. Assim, a partir de análises técnicas e científicas, identificaram a contaminação na água da lagoa, que levou à morte de grande quantidade de peixes e inviabilizou o consumo da água da lagoa pelas pessoas e animais na comunidade. Atualmente, a memória dos efeitos dessa degradação ambiental é relatada pelos moradores e moradoras.

Diante ao exposto, lideranças do quilombo organizadas pela Associação juntamente, com o Conselho das Associações Quilombolas do Território de Vitória da Conquista solicitaram audiência no Ministério Público Federal de Vitória da Conquista, datado de 16 de outubro de 2009, momento em foi relatado ao procurador federal o caso que após analisado emitiu requerimentos aos órgãos competentes com encaminhamentos e diligências, entre elas, a abertura de processo de titularização do território, no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Doze anos se passaram e o quilombo não tem posição definitiva dos órgãos responsáveis.

Outro órgão procurado pelas lideranças quilombolas foi o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA de Vitória da Conquista onde fizeram a denúncia dos fatos. Em consequência, a empresa denunciada passou por investigação, negando o uso de substâncias tóxicas e os problemas causados a comunidade e ao meio ambiente. A empresa interrompeu o uso e o descarte de veneno, mesmo sem a devida publicidade dos fatos após a resistência quilombola. Por fim, a referida empresa substituiu as substâncias tóxicas por pastagem de gado de corte, associando-se à pecuária. Sem o reconhecimento dos danos e prejuízos causados por parte dos fazendeiros ao quilombo e nenhuma penalidade decretada.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades quilombolas desde a sua formação histórica no Brasil caracterizam-se como construções civilizatórias de legado africano de rebelação ao sistema escravista colonial que imprimia um regime desumanizador aso povos africanos. Neste contexto, os quilombos reuniam os povos africanos organizados politica e economicamente como forma de conquistar a liberdade ameaçada, Moura (1993).

Continuaram a existir ao longo da história e como legado de seus antepassados e antepassadas históricas nessa luta como Zumbi – héroi de Plamares, Aqualtume – heroína de Palamares, localizava-se na Serra da Barriga, Pernambuco; Mestre Ambrózio – Rei do Quilombo Ambrózio, localizava-se em Minas Gerais, a empreenderem novas lutas, sendo as principais pelo direito de posse de seus territórios, o direito de expressar sua cultura e o combate ao racismo.

A investigação realizada por este estudo colocou em evidência os conflitos vivenciado pelo Quilombo de Lagoa de Melquíades e Amâncio, destacando a resistência organizada dos quilombolas em preservar e conservar as terras e a memória de resistência dos antepassados e antepassadas. Foi um labor enveredado pela Memória dos quilombolas, que inicia com a formação comunitária dos irmãos Mequíades e Amâncio. Momento em que os irmãos e seus e suas descendentes passam a revelar os traços definidores de suas identidades étnicas, particularizadas no que diz respeito, as suas construções civilizatórias de legado africano.

Esta Memória tem uma importante função, pois contribui para o sentimento de pertença ao grupo de passado comum. Esse sentimento garante a identidade do indivíduo fundado na Memória histórica e simbólica compartilhada pelo quilombo. Outro aspecto importante da Memória é o lugar que se torna um referencial para sua construção. Em se tratando de quilombo, o lugar se constitui numa referência fundamental na memória dos indivíduos que ali habitam. Mudanças ocorridas nos lugares habitados por eles acarretam alterações importantes e irreversíveis, muitas vezes, na vida e na memória dos quilombolas.

Herdeiros dessa luta, Lagoa de Mequíades e Amâncio resiste diariamente os efeitos de uma sociedade dominante racista estruturalmente impactando diretamente na automia de seus moradores e moradoras na gestão de seu território. Com a Constituição de 1988, a legislação passa a reconhecer a garantia ao direito de posse das terras pelas comunidades que se autoidentificam como quilombolas. Configurando uma grande conquista para os quilombolas que passam a contar com o marco legal, importante instrumento de luta e resistência no enfrentamento aos fazendeiros e outros capaitalistas que ao londo dos tempos invadirame invadem os territórios quilombolas.

Porém, somente em 2003, com a aprovação do Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003, que os poderes públicos disciplinam os procedimentos necessários para a formalização da posse das terras, envolvendo: certificação, identificação, delimitação e titulação das terras quilombolas.

Como vimos, através das narrativas dos quilombolas é um processo longo, burocrático, o que expõe a comunidade sempre ao risco de investidas de invasores. A lei por si só não garante aos quilombolas: a regularização das terras, recursos para investimento na produção e escoamento, educação, saúde e moradia entre outros. Inúmeros são os quilombos identificados e certificados que aguardam a titulação dos territórios enquanto sofrem as ameaças dos latifundiários, especuladores e grandes empresários que questionam a legitimidade e automia no uso de suas terras, fato que os colocam em estado de tensão pelo risco de retrocessos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2019.

BRASIL. **Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm. Acesso em: outubro de 2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: outubro de 2021.

BRASIL. **Decreto de Nº 4.887 de 20 de novembro de 2003.** Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso: outubro de 2021.

CONCEIÇÃO, Silvano da. **Estratégias de permanência e desenvolvimento social na Comunidade Rural Quilombola de Velame**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos, 2016. São Carlos: UFSCar, 2016. 229 p.

FENTRESS, J.; CHRIS, W. **Memória Social: novas perspectivas sobre o passado.** Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1992.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva.** In: KI-ZERBO (Editor). História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

LIMA, V. I. de C.; NASCIMENTO, W. S. **Nações, fronteiras e relações étnicas na comunidade indígena-quilombola do Baixão.** Revista Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 54, N. 1, p. 21-36, jan/abr 2018.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3ª Ed. Ed. São Paulo: Ática S.A, 1993.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de história oral.** São Paulo: Loyola, 2002.

NORA, P. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, n. 10. São Paulo, dez.-1993.

POLLAK, M.. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, A. **A filosofia e os fatos: narração interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais**. Tempo, Rio de Janeiro, v 1, n.2, p. 59-72, 1997.

SILVA, Jonatan dos Santos. **"Capoeira não pede benção a coronel": os Mestres e a Memória da disseminação da Capoeira em Vitória da Conquista –BA (1950-2000).** Dissertação (Mestrado) – UESB, Programa de Pós-Graduação em Memória: linguagem e sociedade, Vitória da Conquista, 2018. f. 240.

SILVA, G. M. da; SOUZA, B. O. **Quilombos e a luta contra o racismo no contexto da pandemia. Boletim de Análise Político-Institucional**, n. 26, mar. 2021. Disponível em:

http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10529/1/BAPI_26_QuilombosLuta.pdf. Acesso em: 15 jul. 2021.

SOUZA, M. de M. e. **África e Brasil africano.** São Paulo. Ática, 2006.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TÖNNIES, F. **Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie.** De 1947 data la traducción española de J. Rovira publicada en Buenos Aires, editorial Losada.

VIANA, J. M. **Geotecnologias Aplicadas em Territórios em Disputa: O Caso da Comunidade Quilombola de Lagoa de Melquíades e Amâncio-Vitória da Conquista-BA**. II Simpósio Baiano de Geografia Agrária, p. 1-12, 2017. Disponível em: https://2sbga2017.ufba.br/sites/2sbga2017.ufba.br/files/eixo2_joctan_edvaldo_debora.p df. Acesso em: 15 jul. 2021

CAPÍTULO 5

POLÍTICAS INDÍGENAS E O SER INDÍGENA NA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE

Data de aceite: 01/12/2021

Ivan Pereira Rodrigues dos Santos
PUC-SP

INDIGENOUS POLICIES AND THE INDIGENOUS BEING IN THE NACIONAL CONSTITUENT ASSEMBLY

RESUMO: Nesta pesquisa, buscamos analisar a construção da identidade e das políticas empreendidas pelo movimento indígena que se fez presente no processo que envolveu a Assembleia Nacional Constituinte no Brasil, entre os anos de 1987 e 1988 – e contribuiu diretamente para a elaboração da Constituição Brasileira de 1988. Para isso, buscamos compreender quem foram as pessoas que o formaram e as lideranças indígenas de diferentes etnias e regiões do Brasil que construíram uma identidade supraétnica que deu coesão a esse movimento social. Também buscamos inserir esta pesquisa na linha historiográfica denominada Nova História Indígena, introduzindo elementos teóricos da área da antropologia para compreender o fenômeno étnico e a construção identitária dessas lideranças indígenas, além de compilações produzidas por juristas, que nos auxiliaram na compreensão da legislação brasileira e de suas transformações. Construímos o objeto de pesquisa por meio da análise de publicações periódicas do jornal Porantim, atas de sessões e audiências da Constituinte e falas de diferentes lideranças indígenas nessas audiências das subcomissões. Também analisamos documentos produzidos por organizações indigenistas e indígenas e apresentados oficialmente nesse processo, como as Propostas e Emendas sobre os povos indígenas para o texto da Constituição.
PALAVRAS-CHAVE: Assembleia Nacional Constituinte; Constituição de 1988; movimento indígena; lideranças indígenas; organizações indigenistas.

ABSTRACT: This study aimed to analyze the construction of the indigenous identity and the policies undertaken by the Brazilian indigenous movement presented in the Brazilian National Constituent Assembly between 1987 and 1988, which contributed directly to the elaboration of the 1988 Brazilian Constitution. We seek to understand who the people who formed that movement were; and who the Indigenous leaders of different ethnicities and regions of Brazil responsible for building a supra-ethnic identity that gave cohesion to the social movement were. Besides, placing this study in the historiographical line called New Indigenous History was one of the objectives. That led to inserting theoretical elements from anthropology to understand both the ethnic phenomenon and the construction of the identity made by those indigenous leaders. In addition, compilations produced by jurists helped to understand the Brazilian laws and their transformations. The analysis of periodical publications from Porantim newspaper, minutes of sessions and audiences of the Constituent Assembly, and speeches by different Indigenous leaders in those subcommittee audiences built the

object of this investigation. The documents produced and officially presented by Indigenous and indigenist organizations, such as the Proposals and Amendments on Indigenous peoples to the text of the Brazilian Constitution, were also analyzed.
KEYWORDS: Brazilian National Constituent Assembly; 1988 Constitution of Brazil; Indigenous movement; Indigenous leaders; indigenist organizations.

INTRODUÇÃO

Por um bom tempo, a historiografia definiu os povos indígenas como sujeitos que tinham apenas o passado, negando-lhes o reconhecimento de seu direito ao presente ou ao futuro. Vistos como bons e maus selvagens desde o século XVI, passam a ser interpretados, a partir do século XIX, como obstáculos ao progresso da civilização. Por muito tempo, foram "algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais" – e, nessa linha, lembremo-nos da famosa frase de Varnhagen, que nos traz uma amostra clara dessa certeza oitocentista: "[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia" (CUNHA, 2012, p 11).

Aos povos indígenas, foi negado o direito ao futuro, mas foi-lhes constantemente confirmada a iminência do extermínio ou da extinção total. A certeza de que os povos indígenas passariam inevitavelmente por um processo de incorporação à *comunhão nacional*, deixando de ser índios, influenciou significativamente a produção intelectual sobre esta temática durante todo o século XX. Para além da historiografia positivista, mesmo na obra de grandes autores, como Darcy Ribeiro, podemos perceber a presença de elementos que apontam para este destino aparentemente inevitável que estava reservado aos povos indígenas. Muitas das questões trabalhadas em sua obra ainda são atuais e muito úteis para nossa compreensão acerca das relações étnico-culturais no Brasil entre outros temas; no entanto, guardadas as contextualizações necessárias, o relativo pessimismo impresso em suas interpretações sobre o futuro dos povos indígenas também nos revela a permanência de alguns elementos provenientes dessa perspectiva *incorporacionista,* quando apresenta escalas e níveis de integração dos índios, que aparecem como mais ou menos integrados (RIBEIRO, 1979).

Essa linha de interpretação gerou grandes prejuízos para os povos indígenas, que passaram a ser ameaçados pelos agentes do progresso. Nessa transição cultural em que eles seriam supostamente integrados à comunhão nacional, deixando de ser índios, deixariam de ter o direito às suas terras, bem como os direitos a qualquer tipo de proteção especial. Se o sujeito indígena *em vias de integração* representava um trabalhador em potencial, suas terras representavam potenciais propriedades a serem exploradas das mais diversas formas.

Maria Regina Celestino de Almeida apresenta algumas das "imagens do índio" que foram construídas no Brasil durante o século XIX e a primeira metade do século XX pelos discursos literários, históricos e políticos que tinham como objetivo inserir os povos indígenas

na história da nação brasileira. Essas imagens perpetuaram-se significativamente dentro da prática historiográfica. A imagem do índio do passado, por exemplo, como um índio heroico, idealizado, sempre aderindo aos objetivos civilizatórios dos europeus, leal aos princípios cristãos, aparece em obras literárias de grande expressão, como em *O Guarani*, de José de Alencar. Essa imagem do índio sem nenhum sinal de rebeldia ou resistência ao homem branco, do qual sempre se torna aliado para o bem da civilização, basicamente é a imagem de um índio ideal para os interesses nacionalistas e assimilacionistas existentes no Brasil desde aquele momento. Ao perpetuar tal imagem do índio, a sociedade e o Estado brasileiro buscavam livrar-se do índio real, que estava bem ali e tanto incomodava (ALMEIDA, 2010).

Celestino de Almeida ainda descreve outras imagens que povoaram as narrativas sobre os índios no Brasil desde o século XIX. Como a imagem do bárbaro, visto como tal por ser entendido como obstáculo ao progresso por resistir à tomada de suas terras, ou simplesmente por habitar terras que se constituem como objeto de interesse alheio; ou aqueles que, naquela época, eram chamados de *degradados*, vistos como "misturados, minoritários, miseráveis e preguiçosos" (ALMEIDA, 2010) pelo fato de ainda se identificarem como índios, mesmo após longos esforços para integrá-los – e suas terras – à sociedade nacional.

A Nova História Indígena

Tendo em vista estas formulações, que ainda se fazem presentes na atualidade em diferentes narrativas, um dos objetivos deste trabalho é apresentar, com todas as limitações que o lugar de fala de um pesquisador *branco* pressupõe, um sujeito indígena que, dentro do contexto das décadas de 1970 e 1980, teria construído suas próprias articulações, segundo seus próprios interesses, imprimindo suas projeções e expectativas nos âmbitos individual e coletivo.

Atualmente, estudos acerca da história dos povos indígenas no Brasil têm apontado para a existência de um campo fértil para novas pesquisas. Não apenas pela diversidade de áreas do conhecimento que podem fornecer novas ferramentas para os estudos históricos – como a antropologia, arqueologia, sociologia, demografia, linguística, entre outras – mas também pelo surgimento de novas interpretações que buscam entender a história dos povos indígenas partindo do pressuposto de que estes sempre foram e são sujeitos que protagonizam suas próprias histórias.

A *Nova História Indígena*, como passou a ser chamada desde os estudos de John Manuel Monteiro no final da década de 1990 (MONTEIRO, 1995), traz-nos novas propostas para uma historiografia na qual se busca compreender os povos indígenas como sujeitos que forjam a todo momento seus próprios destinos. Sujeitos que passam a ter direito ao presente, e não somente ao passado, geralmente cristalizado em imagens idealizadas de um primeiro contato entre os índios e os brancos, geralmente ligado ao momento da chegada

dos europeus às Américas no século XVI. Dessa forma, surgem novas interpretações sobre os processos históricos vividos por esses sujeitos. Uma nova óptica está sendo lançada sobre as análises das relações estabelecidas entre esses povos, o Estado e a sociedade envolvente.

Maria Regina Celestino de Almeida traz novas interpretações para a história dos povos indígenas no Brasil durante o período colonial e o período do Império. Nessa abordagem, as negociações, articulações, conflitos, resistências e outras práticas estudadas pela autora revelam sujeitos indígenas cujas relações sociais teriam sido fundamentais para a construção e o desenvolvimento daquelas sociedades.

Nessa nova óptica, busca-se reconhecer o protagonismo dos povos indígenas diante do processo colonizador exercido de diferentes formas, no qual se inclui um amplo leque de rompimentos e alianças a partir de suas situações e interesses.

Movimento indígena, missionários e antropólogos

Consideramos que essa linha de interpretação tem grande relevância para esta pesquisa – e, dessa forma, pretendemos produzir reflexões acerca das políticas construídas por lideranças e grupos indígenas provenientes de diferentes regiões do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980.

Essas lideranças protagonizaram momentos de embates ou alianças que as levaram a uma redefinição de suas identidades, dando origem ao que chamamos de identidade *pan-indígena*. Na teia de relações que envolve os povos indígenas, essas novas lideranças, o Estado e a sociedade brasileira, surgia esta nova categoria que incluía os mais diversos e numerosos grupos étnicos pelos quais algumas situações vividas lhes conferiam unidade política.

Escolhemos analisar o período em que ocorreu a Assembleia Nacional Constituinte – de abril de 1987 a agosto de 1988 –, por considerarmos que se tratou de um processo fundamental para a apresentação dos projetos desenvolvidos durante as décadas de 1970 e 1980 por essas lideranças e grupos que construíram o que chamaremos aqui *movimento indígena*.[1]

Durante aquele processo foi produzida uma nova Constituição para o Brasil, que, após 21 anos de ditadura, mostrava-se aberto à possibilidade de ter uma *constituição cidadã*.

A Assembleia Nacional Constituinte surgia para diversos setores da sociedade como um momento repleto de possibilidades de conquista e desafios a serem enfrentados. Manuela Carneiro da Cunha levantou, naquele momento, questões que apresentavam grande relevância acerca dos direitos indígenas, como a possibilidade real da quebra do

---

1 Partimos da ideia de movimentos sociais (sobre a qual discorreremos melhor adiante) apresentada por Gohn: GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2011 [1. ed., 1997]. Além de nos apoiarmos na definição de autores indígenas, como Daniel Munduruku, Ailton Krenak e outros(as) que citamos nesta dissertação.

paradigma da incorporação dos índios à sociedade nacional, o que estava intimamente ligado ao direito desses povos às suas terras, entre outros temas que já faziam parte de discussões internacionais, tais como a questão da exploração do subsolo em terras indígenas, a importância das demarcações destas terras, a autonomia dos povos indígenas e seus direitos culturais, civis e jurídicos (CUNHA, 1987).

Esses temas e discussões abordados durante a Assembleia Nacional Constituinte, bem como as rupturas que propuseram, continuam sendo relevantes para a compreensão da história e da luta desses povos pela manutenção de seus direitos que constantemente são ameaçados no Brasil, como também nos mostra Manuela Carneiro da Cunha em sua análise da discussão sobre as terras indígenas na esfera jurídica atual.[2]

Com esta investigação, pretendemos contribuir para o conjunto de estudos que constituem esta nova história indígena, além de que ela também se insere em um outro campo, constituídos pelos estudos sobre os chamados novos movimentos sociais, que surgem entre as décadas de 1970 e 1990.

Este campo de estudo configura, segundo Natalia Neris, um "campo incipiente e crescente de trabalhos sobre a atuação de movimentos sociais e/ou processos de disputa por inclusão de temas no texto Constitucional" (NERIS, 2015, p. 15).

Segundo Heloisa de Faria Cruz, "dimensão pouco explorada em relação aos estudos dos novos movimentos [sociais], de suas formas de auto-organização e das disputas por hegemonia naquele contexto diz respeito às suas linguagens e formas de comunicação" (CRUZ, 2013, p. 4). Dentro dessa dimensão pouco explorada, debruçamo-nos sobre a constituição do movimento indígena no Brasil por meio da análise de um jornal chamado *Porantim*, produzido e veiculado pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

Devido ao processo de transformação pelo qual a Igreja Católica passa, iniciado na década de 1960, essa organização aparece como um dos sujeitos centrais no processo de formação do movimento indígena.

As diretrizes e práticas dos missionários passavam por profundas mudanças, paralelamente aos novos referenciais teórico-metodológicos que vinham sendo introduzidos nas discussões dos antropólogos, que possibilitaram novas percepções e propostas de ação com relação ao indigenismo na América Latina (JUNQUEIRA, 1981).

O Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado em 1961, evidencia uma posição renovada da Igreja Católica, que realiza uma autocrítica com relação ao passado ligado diretamente às práticas missionárias coloniais e propõe o respeito e a convivência com outras culturas e religiões. Tal posição é também apresentada em 1968 na II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín, na Colômbia, quando se introduz definitivamente a ideia de *inculturação,* em oposição à ideia de incorporação. Nesse

---

2 Neste título, a autora reúne textos de diversos autores sobre os direitos indígenas no Brasil atual, voltando as atenções para a tese do *marco temporal* e seu impacto na vida de inúmeros povos indígenas. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Unesp, 2018.

mesmo ano, ocorre o 1° Encontro sobre Presença da Igreja nas Populações Indígenas em São Paulo, no Colégio Santo Américo, convocado pelo Secretariado Nacional de Atividade Missionária – SNAM, que também havia sido criado naquele momento. Portanto, há, nessa época, uma mudança paulatina na prática missionária, havendo uma cisão dentro da Igreja, com grupos que seguiam a lógica do Estado civilizatório, representados na aliança Igreja-Estado, missão-Funai; e grupos que se opunham a essa linha. É neste contexto que surge o CIMI – Conselho Indigenista Missionário, fundado em 1972 (PREZIA, 2003).

O CIMI surge como uma entidade católica que já tinha como base o diálogo *inculturado*, ou seja, a prática missionária que pressupunha o respeito às identidades étnicas e às religiões indígenas. A I Assembleia Geral do CIMI, em 1975, mostra que as diretrizes que foram traçadas já eram muito renovadoras, estando na linha de ações os temas *cultura, autodeterminação, terra, encarnação e conscientização* (PREZIA, 2003. P. 68). Converter os povos indígenas ao cristianismo já não era o objetivo desses missionários, que partiam da premissa de que “o verbo se fez homem, pobre e também índio”.[3]

Essa entidade garantiu significativo apoio à causa indígena naquele contexto, e a estrutura que possuía – presente em todas as regiões do Brasil, com um sistema de comunicação eficiente e articulado entre seus membros – foi fundamental para que se criassem espaços de diálogo e para que se desenvolvessem novas relações e articulações entre diferentes grupos e líderes indígenas.

No interior de todo esse processo, surge o *Porantim*, que aparece como um tipo de boletim missionário criado pelo CIMI em 1978, voltado inicialmente à divulgação das situações vividas pelos povos da Amazônia, com sede em Manaus. Com poucos anos de existência, o boletim passou a ser enviado para as diversas capitais do País e vai-se estabelecendo como um jornal de alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para Brasília, em 1982.

O jornal *Porantim* marcou o processo de transformação e consolidação do CIMI e do movimento indígena enquanto sujeitos sociais. Cruzando uma análise mais atenta desse periódico com as demais referências utilizadas, revelaram-se as perspectivas, estratégias e projetos do CIMI como uma entidade de apoio à causa indígena e sua especial relevância no processo de construção do movimento indígena.

O paradigma da tutela

Outro elemento fundamental para a compreensão do alcance das políticas indígenas na Assembleia Nacional Constituinte é o paradigma da tutela, exercido pelo Estado sobre os povos indígenas no Brasil desde o final do século XIX até a promulgação da Constituição de 1988. A superação deste paradigma e a concessão dos direitos jurídicos aos indivíduos e grupos indígenas foi uma das maiores vitórias do movimento indígena na busca pela

---

3 CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**. Brasília, DF, ano V, n. 94, 1986. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381. Acesso em: 15 jul. 2018.

plena autonomia.

O conceito de tutela pode ter diferentes significados e foi utilizado de diferentes formas se considerarmos os interesses historicamente conflitantes dos povos indígenas e do Estado brasileiro. Contudo, a tutela que sempre recaiu sobre os povos indígenas no Brasil está relacionada a dispositivos legais que sempre imputaram a esses sujeitos a incapacidade, a infantilidade e a barbárie.

A figura jurídica de tutela esteve presente entre os princípios fundadores dos órgãos indigenistas oficiais no Brasil. Primeiramente, no Serviço de Proteção ao Índio e, posteriormente, na própria Fundação Nacional do Índio.

Sustentamos que o movimento indígena esteve diante da árdua tarefa de se opor e desconstruir alguns dos principais elementos de uma estrutura legislativa que havia sido gestada ainda no século XIX – quando as crenças eugenistas atravessavam as diversas áreas da ciência – e que tinha como um de seus principais pilares a tutela orfanológica do Estado sobre os povos indígenas.

A Constituição Federal de 1988 ficou marcada como um verdadeiro divisor de águas na história dos direitos indígenas no Brasil, especialmente por ter superado este paradigma da tutela indígena, reconhecendo, pela primeira vez, que tanto individualmente como coletivamente, os indígenas são sujeitos que possuem direitos jurídicos e são partes legítimas para ingressarem em juízo de seus interesses.

Entendemos que a criação e a consolidação do movimento indígena, bem como sua participação na Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e 1988, estão inseridos em um contexto mais amplo no qual as preocupações com questões relacionadas aos direitos humanos, direitos das minorias, dos povos originários e as questões ambientais, por exemplo, ganharam notoriedade e evidência no cenário político internacional. Compreendemos que a presença desses temas nas pautas de importantes encontros internacionais se consolidou devido ao avanço das ações dos diversos movimentos sociais e organizações locais, regionais, nacionais ou internacionais que protagonizaram aquele processo histórico.

A Conferência Rio-92 sobre o Meio Ambiente do Planeta: Desenvolvimento Sustentável dos Países, também conhecida como Eco-92, ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, foi um grande exemplo do desdobramento dessas discussões no âmbito global. Essa conferência trouxe enorme visibilidade para as questões ambientais em todo o mundo, levando em conta seus âmbitos econômico e social. Acordos inéditos foram firmados por muitas das potências europeias dentro desses termos.

As convergências construídas pelas lideranças e grupos provenientes de diferentes povos indígenas das Américas consolidaram-se com o surgimento de organizações e confederações que tinham como objetivo fortalecer unidades políticas autônomas em busca de acordos que expusessem suas necessidades e atendessem às suas reivindicações diante de representantes políticos das grandes potências mundiais, organizações não

governamentais ou de grandes corporações.

Os referenciais teórico-metodológicos aqui utilizados para leitura do *Porantim* partem do preceito de que a imprensa se configura como força social ativa que "articula uma compreensão da temporalidade, com diagnósticos do presente, e afirma memórias que pretendem articular as relações presente/passado e as perspectivas de futuro" (CRUZ, 2013, p. 5). Portanto, compreende-se que a imprensa é uma parte constituinte da história social, produzida por sujeitos que nela imprimem seus projetos e leituras de mundo, mas que também passam a se constituir no próprio processo de produção e desenvolvimento desses meios de comunicação. Dessa forma, a imprensa é entendida como um dos ingredientes do processo histórico, muito mais que apenas registros da realidade (DARNTON; ROCHE, 1996).

Éder da Silva Novak traz algumas definições relevantes sobre a participação política e a luta indígena no Brasil. Trabalhando com populações indígenas do Paraná no período da Primeira República, traz a ideia de que as populações indígenas "lutaram por seus interesses e reinterpretaram, conscientemente, uma nova forma de vida, promovida pelas relações interétnicas com os sujeitos da sociedade envolvente". Essa definição ajuda-nos a compreender as estratégias, alianças e outras ações praticadas pelo movimento indígena na Constituinte – e, de uma forma mais ampla, pode ser uma chave interpretativa para compreender como se desenvolveram as relações entre *índios* e *não índios* no Brasil durante o século XX (NOVAK, 2019, p. 25).

Buscamos compreender o fenômeno étnico a partir de alguns estudos que nos possibilitaram aprofundar a análise sobre o movimento indígena enquanto parte integrante de uma teia de relações interétnicas que se desenvolvem de modo processual, o que também nos possibilitou compreender suas inconstâncias e contradições internas.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, "os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem" (CUNHA, 2012, p. 103). Daí, podemos afirmar, de forma preliminar, que a definição de uma identidade étnica dependeria somente da autoidentificação do indivíduo como parte de um grupo e a aceitação deste indivíduo pelo mesmo grupo. Contudo, caberia apenas aos povos indígenas decidir quem é ou não é Kaingang, Guarani-Kaiowá, Kariri entre outros.

Paralelamente a essa definição, partimos de uma perspectiva na qual se "percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado" (CUNHA, 2012, p. 108), abandonando a visão totêmica na qual a cultura é entendida como algo cristalizado, imóvel e acabado.

Sobre a definição de grupos étnicos, considera-se fundamental a discussão apresentada por Fredrik Barth, na qual a etnicidade passa a ser analisada a partir das interações entre diferentes etnias. A partir dessa abordagem, a observação empírica da cultura deixa de ser o único fator relevante para a compreensão do fenômeno étnico,

entendido aqui como processual. O autor considera que uma análise das características étnicas de um grupo deve considerar suas interações com outros grupos, visto que nenhuma cultura e, consequentemente, nenhuma identidade se desenvolve isolada das outras. Sendo a cultura e a identidade elementos essencialmente relacionais, deve se levar em conta as relações de troca ocorridas em suas fronteiras étnicas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988).

Paralelamente a essa perspectiva de análise, na qual as atenções se voltam para as interações culturais e não mais unicamente para o conteúdo cultural, Guillermo Bonfil Batalla propõe uma abordagem metodológica na qual não se desconsidera a importância dos elementos culturais para a definição das características de um grupo étnico, mas busca-se compreender o fenômeno étnico em seu caráter processual e relacional (BATALLA, 1988, p. 13-53).

Considerando a relevância de teóricos como Barth, Batalla adverte que cada caso deve ser analisado empiricamente em suas especificidades e considera que a identidade é um elemento resultante do processo no qual um grupo busca ter exclusividade sobre as decisões a serem tomadas com relação a um universo de elementos culturais definidos como próprios. Portanto, no processo relacional no qual o grupo estabelece a troca, perda, aquisição e/ou domínio sobre certos elementos culturais, define-se o que o autor chama *cultura própria* de um grupo. A partir da relação que o grupo constrói com esses elementos culturais, vai desenhando constantemente sua identidade, que nada mais é que a expressão política utilizada pelo grupo para externalizar, organizar e imprimir as dinâmicas que possibilitem o controle de suas decisões sobre os elementos culturais próprios.

Partindo dessas premissas, buscamos compreender, nesta pesquisa, o ser indígena no contexto da Assembleia Nacional Constituinte, bem como o processo de configuração da identidade pan-indígena expressada naquele momento importante da história dos povos indígenas no Brasil.

O Movimento Indígena e a Assembleia Nacional Constituinte

Um dos elementos característicos do movimento indígena pode ser percebido em sua composição. Formado por líderes e grupos de diferentes etnias de todas as regiões do Brasil, foi capaz de construir convergências entre estes indivíduos e grupos, inclusive nacionalmente, o que nunca havia ocorrido até então e foi possível devido à construção de uma identidade pan-indígena.

Consideramos as singularidades e complexidades de cada etnia indígena existente naquele momento em território nacional – mesmo que, ocasionalmente, esse território em nada defina as fronteiras indígenas. No entanto, não pretendemos abordá-las em todas as suas particularidades neste trabalho. Nosso objetivo maior é investigar as políticas indígenas que se constituíram no cenário da Assembleia Nacional Constituinte. Faz-se necessário também frisar que nosso objetivo não é encontrar nem apresentar uma descrição

definitiva dessas lideranças e de suas identidades étnicas, mas fornecer elementos que possam contribuir para as discussões em torno desses temas. Contudo, não podemos ignorar a existência de outras narrativas e de como estas definem o que aqui chamamos identidades, ou movimento indígena. Não podemos ignorar os diferentes modos de se produzir e transmitir conhecimento, apresentados pelos próprios sujeitos indígenas.

Procuramos dialogar com outros(as) autores(as) que analisaram o mesmo objeto, a fim de trazer algumas contribuições para esta discussão. Rosane Freire Lacerda,[4] em um livro cuja produção e publicação foram financiadas pelo CIMI, apresenta um corpo documental que em muito nos auxiliou nesta pesquisa. Utilizando-se de atas das sessões, depoimentos diversos dados durante a Constituinte, documentos assinados por lideranças e organizações indígenas e indigenistas, propostas de emendas encaminhadas aos relatores das comissões e subcomissões entre outros, a autora desenvolve uma detalhada descrição do caminho percorrido pelos representantes dos povos indígenas desde a convocação da Assembleia Nacional Constituinte até à aprovação do texto constitucional definitivo (LACERDA, 2008).

Daniel Munduruku trabalha com a ideia de que o movimento indígena teve e tem um caráter educativo devido ao fato de ter contribuído para a formação de um quadro amplo de lideranças indígenas e por ter provocado transformações nas relações entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade brasileira. O autor analisa o processo de construção do movimento indígena e aborda suas particularidades como um movimento que foi capaz de unir lideranças de diferentes povos e visões de mundo em torno de interesses comuns (MUNDURUKU, 2012).

Aproximamo-nos também da pesquisa de Carlos Evangelista, que aborda o debate ocorrido na Assembleia Nacional Constituinte em torno dos direitos indígenas. Sua dissertação apresenta-nos uma análise de cada etapa da Constituinte, bem como os documentos que foram produzidos, assinados por organizações indigenistas e indígenas[5] e enviados aos parlamentares durante o processo. Além dessa análise, o autor apresenta o processo de construção pelo qual passou o texto constitucional, dentro de diversos embates e reconhecimentos, derrotas e vitórias (EVANGELISTA, 2004).

Buscamos também estabelecer um diálogo com Poliene Bicalho, que busca compreender o *protagonismo* indígena no Brasil, estabelecendo o recorte temporal de 1970 a 2009. Em sua tese, a autora busca apontar os processos e os momentos que foram protagonizados pelo movimento indígena, que, apesar de suas diferenças e contradições

---

4 Autora proveniente da área do Direito, estabeleceu relações com o CIMI e com as questões relacionadas aos direitos indígenas. Sua tese de doutorado deu origem à seguinte publicação: LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

5 Como a Proposta de Programa Mínimo de campanha pré-constituinte para os direitos indígenas, assinada pela União das Nações Indígenas – UNI e diversas entidades de apoio ao movimento indígena, em maio de 1986, ou as Propostas de Emendas, também assinadas pela UNI e diversas entidades de apoio e encaminhadas aos deputados e senadores constituintes da Comissão de Sistematização, em um momento em que o texto constitucional já se encontrava em estágio avançado de discussão.

internas apresentadas em algumas situações, também apresentou a capacidade de unir diferentes sujeitos e grupos de forma coesa em suas práticas e objetivos (BICALHO, 2010). O que buscamos analisar, além desse protagonismo indígena apontado por Bicalho, é como ele se constituiu, que lideranças o conformavam, em que circunstâncias, tendo em vista as interações entre as lideranças indígenas, as comunidades, as organizações indigenistas e a imprensa desenvolvida por estes sujeitos.

Por fim, a dissertação de mestrado de Maria Helena Ortolan (ORTOLAN MATOS, 1997) tornou-se uma das referências bibliográficas mais importantes para o desenvolvimento do presente trabalho. Nela, a autora realiza uma análise bem estruturada e coerente sobre o movimento indígena no Brasil, a partir de um referencial teórico e metodológico proveniente da antropologia, o que nos proporcionou uma aproximação útil e desejada dessa área do conhecimento, com a qual buscamos estabelecer um diálogo interdisciplinar que favorecesse a análise do nosso objeto de pesquisa.

Partindo da análise de documentos provenientes dos arquivos do CIMI referentes às Assembleias Indígenas e outros eventos e entrevistas com algumas das lideranças indígenas citadas, Ortolan investiga os caminhos que foram percorridos por esses sujeitos na construção do movimento indígena, elucidando diferentes narrativas, disputas e contradições internas presentes no processo.

Uma das grandes contribuições da autora, em sua dissertação, é a definição de uma nova categoria identitária construída e consolidada pelo movimento indígena, a identidade *pan-indígena*, de caráter supraétnico – já citada anteriormente, mas fundamentada a partir deste trabalho –, que contribuiu para que os povos indígenas transformassem definitivamente suas relações interétnicas entre os diferentes povos, com o Estado e com a sociedade brasileira.

No caminho percorrido por aquelas lideranças e grupos desde meados da década de 1970, um dos momentos mais significativos para a consolidação do movimento indígena deu-se de abril de 1987 a agosto de 1988, com a Assembleia Nacional Constituinte. Naquele importante momento da história recente do Brasil, o movimento indígena passa por um verdadeiro teste de fogo que exigiu daquelas lideranças e das organizações indígenas um nível significativo de coesão, organização e articulação para sustentar as demandas apresentadas às comissões e subcomissões.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Do indigenismo da Revolução à antropologia crítica. Tradução: Evaldo Sintoni. *In*: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **La teoría del control cultural en los estudios de los procesos étnicos**. Anuário Antropológico. Brasília: UnB; Tempo Brasileiro, 1988.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970/2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CRUZ, Heloisa de Faria. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990. **Projeto História**, São Paulo, n. 48, dez. 2013. 28p.

CRUZ, Heloisa de Faria. Rompendo Fronteiras: movimentos e Imprensa de Direitos Humanos no Cone-Sul (1970–1980). **Projeto História**, São Paulo, n. 66, p. 255-289, set.-dez. 2019. Disponível em: http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2019v66p255-289. Acesso em: 12 jul. 2021

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, n. 35, p. 253-270, dez. 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: histórias, direitos e cidadania. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Unesp, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2016.

DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel. **A revolução impressa**: a imprensa na França, 1775-1800. São Paulo: EDUSP, 1996.

EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. **Direitos indígenas**: o debate na Constituinte de 1988. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2011.

JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

LACERDA, Rosane Freire. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987–1988**. Brasília: CIMI, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970–1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Educação em Foco. Série Educação, História e Cultura).

NOVAK, Éder da Silva. **Emã e Tekoha**: territórios indígenas e a política indigenista. Curitiba: Appris, 2019.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970 – 1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1988.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CAPÍTULO 6

O "HOMEM PLURAL" E O PLURALISMO RELIGIOSO

Data de aceite: 01/12/2021
Data de submissão: 08/11/2021

Maylle Alves Benício
Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba
Campina Grande – Paraíba
http://lattes.cnpq.br/9556251227947624

RESUMO: Em diferentes níveis, a depender dos contextos específicos de cada sociedade, a religião – entendida como um fenômeno de caráter tanto privado quanto público – tem passado, nas últimas décadas, por um redimensionamento em suas diversas esferas de alcance sociocultural. O dinamismo no âmbito religioso é reflexo de uma conjuntura mais ampla de mudanças e transformações que permeiam as sociedades atuais, caracterizadas por seu alto grau de diferenciação e de complexidade. Nesse contexto, os esquemas de socialização dos indivíduos tornam-se cada vez mais heterogêneos e precoces. É em torno desse cenário que o sociólogo francês Bernard Lahire estrutura suas pesquisas e constrói a ideia do "Homem Plural", visto como aquele que "convive com as múltiplas contradições possíveis entre os diversos produtos heterogêneos de um mundo social diferenciado". Colocando em xeque as teorias da unicidade e da coerência das experiências incorporadas, Lahire apresenta sua proposta de uma sociologia da ação que é ao mesmo tempo disposicionalista e contextualista, mediante uma observação do mundo social focalizada nas diferenciações inter e intraindividuais. Essa abordagem abre espaço para uma sociologia condizente com a especificidade contemporânea de diferenciação e autonomização das esferas da vida social, capaz de pensar como a diversidade exterior tomou corpo e como as mais diferentes experiências socializadoras e até mesmo contraditórias são capazes de (co)habitar em um mesmo indivíduo. Como parte das reflexões iniciais da pesquisa de doutorado que desenvolvi junto à UFPB-PPGS, o presente trabalho objetivou discutir o pluralismo religioso, trazendo o conceito de "Homem Plural" de Bernard Lahire para a esfera da religião. Ao transportar a noção de "Homem Plural" para tal contexto, torna-se possível debater sobre como a diversidade exterior da pluralidade de crenças traduz-se no escopo intraindividual dos atores, os quais ao participarem sucessiva ou simultaneamente de vários grupos ou instituições, tornam-se portadores de esquemas de ação, de crenças e/ou de hábitos heterogêneos.

PALAVRAS-CHAVE: Fenômeno Religioso, Pluralismo, Bernard Lahire.

THE "PLURAL MAN" AND RELIGIOUS PLURALISM

ABSTRACT: The message of religious phenomena reflected on the contemporary western reality is translated in terms of confessional pluralization and religious transit. Although at different levels, depending on the specific contexts of each society, religion – understood as a phenomenon of both private and public character – has been modified on its social and cultural aspects, at the last decades. Dynamism in the religious sphere

is a reflection of a wider conjuncture of transformations that permeate the current societies, characterized by their high degree of differentiation and complexity. In this context, the socialization schemes of individuals become increasingly heterogeneous and precocious. It is around this scenario that the sociologist Bernard Lahire, seen as one of the most prominent names of the new generation of French sociologists, structures his researches and builds the idea of the "Plural Man", seen as the one that coexists with the multiple contradictions as possible between the heterogeneous products of a differentiated social world. Challenging the theories of oneness and the coherence of embodied experiences, Lahire presents his proposal for a sociology of action that is both dispositional and contextualist, through an observation of the social world focused on inter and intraindividual differentiations.This approach leads to a sociology compatible with differentiation and autonomization of the contemporary social life spheres, able of thinking about how external diversity and the most different socializing, and even contradictory, experiences has been internalized and can cohabit in the same individual. As part of the initial reflections of the doctoral research I developed with UFPB-PPGS, the present work aims to discuss religious pluralism, bringing the concept of "Plural Man" of Bernard Lahire to the field of religion, a domain not yet contemplated by the author. Done this, is possible to discuss how the external plurality of beliefs is translated into the intraindividual scope of the actors, who are included in many different groups or institutions and become carriers of heterogeneous schemes of action, beliefs and/or habits.
KEYWORDS: Religious Phenomena, Pluralism, Bernard Lahire.

1 I INTRODUÇÃO

O paradigma do pluralismo na esfera religiosa tem se consolidado enquanto realidade das sociedades ocidentais na contemporaneidade, especialmente desde as últimas décadas do século XX (Cf. Berger, 2014; Geertz, 2001.). A vasta oferta de opções religiosas, que se manifesta no surgimento dos novos movimentos religiosos ou no reavivamento de cultos tradicionalistas, bem como o desvelar de outras possibilidades para vivenciar o sagrado – que estão para além da experiência institucionalizada – têm reconfigurado a interação entre religião e sociedade e trazido à tona inúmeras teorizações empreendidas pelos estudiosos do fenômeno religioso.

Embora o pluralismo apresente-se, muitas vezes, de modo desigual para distintos segmentos, de acordo com as particularidades de cada sociedade, é fato que a multiplicação de modelos de religiosidade tem sido acompanhada de uma nova dinâmica social, expressa em um relevante trânsito religioso. A fluidez nos movimentos de transição entre diferentes crenças é, conforme aponta Hervieu-Léger (2008), uma tendência característica das sociedades atuais, em que se observa menor imposição de uma identidade religiosa herdada. Inegavelmente, este modelo de sociabilidade religiosa é reflexo de uma conjuntura mais ampla e em constante transformações que resulta em sociedades complexas, diversificadas e altamente diferenciadas, nas quais os indivíduos têm acesso a espaços socializadores plurivalentes e, não raro, dissonantes entre si.

Não é difícil perceber que desde pouca idade os sujeitos encontram-se expostos

a inúmeras experiências de socialização, reais ou virtuais. Com isso, ao pensar na esfera religiosa, percebe-se que além do vasto leque de alternativas que se abrem aos atores, há também como contrapeso, espaços socializadores não religiosos e mais ainda: espaços que historicamente têm se apresentado como de resistência à concepção religiosa, por exemplo: as esferas cognitivo-intelectuais da ciência e da filosofia (Montero, 2012).

A partir deste panorama, a questão que se coloca é: de quais formas os seres sociais têm interagido com o fenômeno religioso frente a essas sociedades reconfiguradas, plurais e heterogêneas? Para os sociólogos da religião, cabe a árdua tarefa de manter o delicado equilíbrio entre a reificação necessária para a análise e a preservação da complexidade do indivíduo, para que esse não se torne apenas uma caricatura. Conforme nos lembra Weber (1965), para além das imagens puras que representam as construções típicas-ideais livres das contradições peculiares à nossa espécie, existem os indivíduos de carne e osso (Cf. Thériault, 2010).

Com o intuito de alcançar uma maior aproximação da complexidade dos indivíduos, a sociologia em escala individual de Bernard Lahire foi escolhida como aporte teórico-metodológico para a pesquisa. Tendo como substrato para suas análises as complexas sociedades contemporâneas, o autor elabora o conceito de “Homem Plural” – aquele que convive com as múltiplas contradições possíveis entre os diversos produtos heterogêneos deste mundo (Lahire, 2002, 2006). Lahire tem alcançado relevante destaque especialmente pelo debate crítico em torno da obra de Bourdieu e pelo seu empenho na adaptação dos conceitos deste para as realidades atuais. De acordo com a sua perspectiva (Lahire, 2002b), o conceito de *habitus*, definido como um sistema geral e homogêneo de disposições permanentes e transferíveis de uma realidade a outra – de um domínio de práticas a outro – perdeu seu valor heurístico de compreensão da realidade e encontra sérios limites para definir os indivíduos de nossas sociedades.

O seu argumento consiste em que o aspecto unificador e sistemático do *habitus* pode tornar-se enganoso, posto que a realidade incorporada em cada ator singular é muito menos simples. Para Lahire (2002, 2006), uma vez que um indivíduo é inserido em uma pluralidade de mundos não homogêneos, ele passa a carregar consigo um estoque de esquemas de ações ou hábitos não homogêneos, não unificados, variáveis de acordo com o contexto social em que será levado a agir.

De acordo com o panorama exposto até aqui, este capítulo objetiva tecer algumas considerações sobre o pluralismo religioso e sobre o arcabouço teórico-metodológico de Bernard Lahire, discutindo suas potencialidades de aplicação no domínio da sociologia da religião.

2 | MARCO TEÓRICO E CONCEITUAL

O arcabouço teórico e o repertório conceitual nos quais assentam esta discussão

giram em torno de dois principais eixos: 1) o debate sociológico sobre o pluralismo religioso e suas intrínsecas problematizações quanto às teses sobre secularização/dessecularização, e 2) a teoria sociológica da ação em escala individual.

O paradigma do pluralismo tem estado presente em praticamente todas as esferas do mundo contemporâneo. As transformações sócio-históricas ocorridas desde o término da II Guerra Mundial e alavancadas pelo processo de globalização, com o consequente encurtamento das distâncias entre diferentes Nações, estão entre os fatores que propiciam essa realidade. Em concordância com Steffen Dix (2007) hoje em dia é difícil encontrar qualquer sociedade moderna que não seja permeada por diversos estilos de vida, de religiões e demundividências, tornando-se imperativo o estudo e o entendimento interpretativo desta multiplicidade da vida cotidiana.

No âmbito religioso, o pluralismo que se manifesta especialmente a partir da segunda metade do século XX, orquestrado pela multiplicação de novos movimentos religiosos e por formas e modelos inéditos de sociabilidade entre os sujeitos e a religião, gerou uma espécie de alvoroço no meio acadêmico, com pesquisadores ávidos por compreender o que estava acontecendo e o que aconteceria dali para frente com o fenômeno religioso e suas possíveis reconfigurações. Seria um retorno em definitivo da religião? Esta voltaria a ocupar a mesma posição axial e estruturante das sociedades de outrora? A religião apenas estava eclipsada, sem que nunca tivesse, de fato, desaparecido? Como a religião conseguiu reencontrar espaço nas sociedades já consideradas secularizadas? Seria o fim das consagradas teorias da secularização? Ou a religião em sua nova roupagem mais flexível e menos institucionalizada seria, na verdade, uma confirmação destas teorias? Esses são apenas alguns dos questionamentos que o redimensionamento do fenômeno religioso trouxe à tona e fez cindir opiniões e posicionamentos dentro da literatura especializada.

O fato é que se em meio aos ecos da crise da modernidade soou pertinente para Nietzsche (2001) afirmar que Deus havia "morrido", predizendo o fim de uma estrutura religiosa do pensamento – justificável pela conjuntura da época, com o crescente cientificismo europeu e seu ordenamento secular e racional – hoje, é motivo de reflexões e flexibilizações, não apenas em outras partes do globo, mas inclusive na Europa.

As teses sobre os processos de secularização remetem seu desenvolvimento a um dos pontos-chave da sociologia da religião empreendida por Weber. Ao empregar o sintagma "*Entzauberung der Welt*" – 'desencantamento do mundo', o autor referia-se ao que acreditava ser um milenar e gradual processo de extirpação da magia[1] no mundo ocidental, que teve início com as antigas profecias do judaísmo antigo e alcançou seu ápice com o protestantismo ascético. Esse desencantamento faria parte de um processo mais abrangente: o de racionalização sociocultural do ocidente, considerado, sob sua ótica,

1 A categoria "magia" revela-se como problemática na literatura acadêmica. As desconstruções do termo iniciadas na segunda metade do século XX, a partir de análises históricas dissertam que "magia" é uma categoria vazia de significado ou que, ao menos, não é um elemento universal e trans-histórico da vida humana, como faziam pensar os socioantropólogos clássicos. Ver: Ramalho, 2016.

como um fenômeno irreversível (*Cf*. Weber, 2004; Pierucci, 2013).

Segundo essa linha de raciocínio, o mundo haveria passado por um duplo desencantamento, o primeiro provocado pela própria religião institucionalizada coibindo as práticas consideradas mágicas e o segundo acarretado pela modernidade cultural e a busca pela emancipação do indivíduo das amarras religiosas, gerando um processo de secularização com consequente perda da posição central ocupada pela religião anteriormente.

Entretanto, em razão das já descritas mudanças e das tendências que o cenário religioso tem apresentado, emergiu o conceito de dessecularização, como diametralmente oposto ao que predica a teoria da secularização. Desde então, pesquisadores da sociologia da religião têm se posicionado em lados antagônicos em um campo de batalha imaginário de uma "guerra" – que embora já tenha abrandado os seus ânimos – não indica sinais de término. De um lado, os que apontam que a religião tem cada vez mais mostrado-se como parte da esfera pública e que o ressurgimento do interesse nas alternativas religiosas por parte dos indivíduos pode sugerir um consequente declínio da secularização (Cf.: Richardson, 1985; Stark & Baindridge, 1980; Stark, 1999; Negrão, 1994, 2005; Reisebrodt, 2000). Do outro lado, aqueles que enxergam o pluralismo e o trânsito entre diferentes confissões como uma banalização do compromisso religioso, enfatizando a autonomização legitimada do indivíduo quanto aos processos de escolha como um produto da secularização (Cf.: Wilson, 1982, 1985; Prandi, 1996; Pierucci, 1997, 2003, 2013).

Tomando emprestado uma colocação de Lahire (2012, p.8) – quando tratando do impasse das perspectivas históricas de longa duração *versus* as perspectivas microssociológicas – e trazendo-a para o caso em tela: "Seria um diálogo de surdos se procurássemos saber qual dos dois tem razão", pois segundo elucida: os modelos teóricos que almejam explicar a realidade são construções que variam em função de interesses de conhecimento, níveis de realidade abordados e escalas de observação adotadas.

No caso das teorias sobre o pluralismo religioso e os processos de secularização, sem vencedores ou derrotados, esse debate serve para chamar a atenção – resumidamente – em dois aspectos: 1) não há até o momento um repertório conceitual que seja realmente consensual em relação ao tema e isso gera percalços terminológicos e desafios teóricos na interpretação do papel ocupado pela religião na atualidade. 2) Em sociedades complexas como as atuais, inúmeras formas de interpretação são possíveis (Cf. Vilaça, 2006), devendo-se atentar para o fato de que contextos e realidades diferentes podem ser explicados por teorias diferentes.

Não há formas de generalizar o modo como ocorre o processo de secularização ou se esse é ou não reversível, a atitude mais prudente, sob nossa percepção, consiste em adotar uma ótica mais flexível, que possibilite examinar os processos a partir das peculiaridades do recorte da realidade a ser estudada. Nessa direção, Taschannen (2004) apresenta o que denominou de um "conceito modular de secularização", o qual permite

uma ampla gama de possibilidades intermediárias entre os dois polos opostos: o da secularização e o da dessecularização. Dessa forma, é possível adequar com maior grau de realidade os contextos religiosos plurais das sociedades contemporâneas.

Partindo da ideia de que o ponto de vista cria o objeto e a construção científica permite o acesso a uma versão da realidade (LAHIRE, 2004), propomos aqui uma variação na escala de observação do fenômeno religioso, para evidenciar outra versão dessa esfera do mundo social, complementando e complexificando o debate. Sendo assim, traremos à tona a sociologia em escala individual apresentada por Bernard Lahire.

Enquanto marco teórico, é importante pontuar que embora todas as teorias sociológicas pressuponham a existência de pessoas reais, a individualidade dessas pessoas somente tornou- se passível de tratamento sociológico recentemente (Massi; Lima, 2015). Desde o princípio, a sociologia logrou o status de ciência autônoma via distanciamento das realidades individuais. Durkheim caracteriza-se como precursor e incentivador desse "abandono", com o intuito de fixar a sociologia como disciplina, delimitando um objeto de estudo diferenciado, almejando evitar principalmente aproximações com a psicologia. A tônica de explicar "o social pelo social" sugere que as várias maneiras de pensar, sentir e agir dos indivíduos deve- se a algo exterior e dotado de poder de coerção sobre estes: o fato social (Lahire, 2006).

A esse respeito e no tocante à delimitação das distintas áreas de conhecimento: o que efetivamente diferenciaria uma análise sociológica de outras análises psicológicas, senão o fato da sociologia ocupar-se de grandes grupos de pessoas? Esse é o desafio encarado por Lahire: empreender um tratamento caracteristicamente sociológico para as realidades individuais dos atores sociais, conforme pontuam Massi e Lima (2015).

Lahire (2006) argumenta que não há meios de ter acesso de forma direta à inteligência dos fatos coletivos sem passar pelos "estados coletivos refletidos", que são justamente os traços de comportamentos individuais. De acordo com seu posicionamento, a invenção de um ser psíquico, distinto do individual, denominado de "consciente coletivo" que foi propagado pela sociologia durkheimiana, não passa de estratégia para desconsiderar os indivíduos enquanto produtos sociais. Dessa feita, adotar as lentes de uma sociologia em escala individual pressupõe o reconhecimento fundamental de que as realidades individuais são sociais e socialmente produzidas.

Sinteticamente, para Lahire (2002), o ator individual é resultado de inúmeras operações de dobramentos – ou interiorizações – caracterizando-se pela complexidade e multiplicidade dos processos sociais, dimensões sociais e lógicas sociais que interiorizou ao longo de seu percurso. Esclarece ainda que tais processos, dimensões e lógicas dobram-se de maneira relativamente singular em cada sujeito.

Quando o autor lança o termo "homem Plural", em sua obra: "Homem Plural: as molas da ação" (Lahire, 2002), ele está veementemente alertando para o fato de que em meio ao espaço social plural a que os indivíduos estão submetidos na contemporaneidade

ocidental, cada ser social forma um repertório próprio de disposições nem sempre homogêneas e nem sempre transferíveis de um contexto a outro. Com isso, as teorias da unicidade e da coerência das experiências incorporadas são colocadas em xeque e como alternativa, Lahire (2004, 2006, 2010) apresenta sua proposta de uma sociologia ao mesmo tempo disposicionalista e contextualista que é uma forma de compreender a ação mediante a fórmula: disposições (passado incorporado) + contexto atual de ação = práticas.

A definição de "disposição" abordada nesse contexto (Lahire, 2004) proporciona a interação entre o macro e o micro, ou seja: entre o social desdobrado e o social dobrado, corporificado. Nestes termos, de acordo com Lahire, uma disposição figura como um produto de uma socialização ocorrida no passado e que só se constitui mediante a repetição de experiências relativamente similares. Considerada como uma realidade reconstruída que em essência nunca é observada diretamente, pressupõe a realização de um trabalho interpretativo que seja capaz de fazer aparecer os princípios que geraram a aparente diversidade de práticas.

Contudo, de que forma torna-se possível ao sociólogo a apreensão dessas disposições, descortinando a orientação social da ação individual dos sujeitos? Os retratos sociológicos e seu aparato metodológico, igualmente propostos por Lahire (2004), parecem apontar para uma solução. Para apreender a pluralidade interna dos indivíduos e a forma como as disposições distribuem-se de acordo com os contextos sociais é necessária a interpretação dos múltiplos traços, coerentes ou contraditórios, das atividades dos sujeitos em questão. Ao dispor de uma série de informações relativas ao modo como os atores comportam-se, agem e reagem frente a diferentes situações é que o sociólogo tem condições de buscar a origem desses comportamentos, interpretando as condições e determinações internas e externas que conduziram o indivíduo a agir como agiu, pensar como pensou e sentir como sentiu.

Entrevistas, quando realizadas em profundidade, e com questionamentos formulados de maneira precisa e contextualizada, são capazes de evocar memórias antigas e valiosas dos entrevistados, que apontam para além da ilusão da "unidade de si", muitas vezes presentes na construção de suas falas sobre seus percursos biográficos. Os retratos sociológicos constituem- se como produto final de um processo de múltiplas e longas entrevistas com cada indivíduo, assemelhando-se a um estudo de caso aprofundado.

A possibilidade de trabalhar o arcabouço teórico metodológico de Bernard Lahire voltado para a sociologia da religião cria o espaço para uma compreensão mais aprofundada da realidade vivida pelos indivíduos em um universo social que é simultaneamente permeado por uma miríade de ofertas religiosas e não-religiosas. Essa possível articulação entre a sociologia em escala individual e as interpretações do fenômeno religioso será desenvolvida na seção IV deste artigo.

3 | METODOLOGIA

Este artigo possui uma abordagem qualitativa e constitui-se como uma revisão narrativa da literatura (Rother, 2007), que é definida como uma revisão bibliográfica não sistemática, com vistas a discutir um determinado assunto sob pontos de vista teóricos e contextuais. Para isto, foi realizado um levantamento da literatura especializada pertinente ao tema proposto – em âmbito nacional e internacional – utilizando as bases de pesquisa disponíveis na plataforma de periódicos da CAPES, no SciELO e em bancos eletrônicos de dissertações e teses de instituições universitárias. Após realizar uma leitura analítica dos textos selecionados, as informações coletadas foram sumarizadas por meio de resumos e fichamentos que auxiliaram na sistematização da discussão e possibilitaram a posterior análise crítica e interpretativa acerca da temática em questão.

4 | ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS

As situações religiosas plurais da contemporaneidade têm sido o foco de diversos estudos por parte dos sociólogos da religião. As dinâmicas de proliferação de crenças, os processos de afiliação/conversão e trânsito entre diferentes sistemas religiosos e o referido debate que visa a enquadrar a realidade em perspectivas teóricas dicotômicas como “secularização” ou “dessecularização” têm sido algumas das pautas principais das pesquisas e artigos da área nas últimas décadas.

Sob nossa perspectiva, a secularização, vista enquanto fenômeno das sociedades modernas, não pode ser entendida como um conceito globalizante, sob risco de incorrer em grave erro sociológico, ao desprezar os contextos históricos e particularidades de cada sociedade. Em alguns países da Europa, especialmente os que herdaram forte influência do comunismo, a perda da posição estruturante da religião tem se consolidado, a exemplo da Alemanha Oriental, Suécia, Estônia etc. Essa experiência, entretanto, não condiz com outras realidades, a exemplo da do Brasil e da América Latina (*Cf*. Hans, 2015).

Dessa forma, o conceito de secularização é melhor aproveitado se entendido como um conceito heurístico, um tipo-ideal, havendo variações as quais devem ser ajustadas de acordo com cada contexto social, concordando assim com a ideia do “conceito modular de secularização” proposto por Taschannen (2004). Nesse ínterim, o Brasil e a América Latina poderiam ser enquadrados como sociedades com Estado Laico quanto ao enfoque institucional, mas com uma esfera pública apenas parcialmente secularizada, em que os Estados ainda tendem a buscar nas esfera religiosa meios de aumentar suas legitimidades (Foerster, 2007).

Para além dessa discussão, se desejamos aprofundar a análise, percebemos que o repertório teórico e conceitual do qual dispomos na literatura atual competente ao tema, dá conta de uma sociologia da religião em estado desdobrado, mas deixa lacunas

em relação às variações inter e intraindividuais, as quais se investigadas empiricamente talvez fizessem emergir possibilidades que revelariam vínculos mais ou menos fortes dos indivíduos com a secularização. Essa é uma das potencialidades latentes da aplicação da sociologia em escala individual neste campo de estudo.

Se guiados pelo aporte teórico proposto por Bernard Lahire, poderíamos afirmar a respeito do pluralismo religioso – pensando em termos de afiliação/participação em espaços religiosos – que são processos os quais envolvem uma gama de variáveis contextuais e disposicionais que se combinam até culminar na ação. Ainda que as inúmeras possibilidades de adesão revelem motivações que não raro variam de acordo com o nível cultural e socioeconômico dos sujeitos (Weber 2002, 2004, 2012; Hervieu-Léger, 2008) e muitas das vezes estejam associadas a um momento de ruptura ou crise, há incontáveis outros fatores que devem ser levados em conta e que dizem respeito a aspectos inter e intraindividuais. De fato, o trânsito religioso se realiza em um dinâmico campo de forças, de forma que os fatores envolvidos no processo são interativos e cumulativos.

Nesse ponto, é imprescindível notar que a religião não está descolada das outras esferas do mundo social – como muitas vezes fazem parecer as abordagens desindividualizadas. Os indivíduos são formados pelo conjunto de suas relações, pertencimentos, compromissos e propriedades, passados e presentes e sendo assim, suas disposições religiosas estão em constante interação com outras disposições (inclusive contraditórias) e podem ser ativadas/desativadas, reforçadas ou inibidas de acordo com o contexto.

Para captar as condições de origem, transposição, fixação, transformação ou ajuste das disposições religiosas, a metodologia baseada em “retratos sociológicos” proposta por Bernard Lahire, parece-nos um instrumento que possibilita adequadamente a apreensão sociológica destas subjetividades, já que visa a conduzir o indivíduo a uma reflexão profunda de sua trajetória de forma multifacetada, passando por distintos universos de socialização.

Desta feita, torna-se patente algumas contribuições importantes com as quais a sociologia da religião poderia ser contemplada ao fazer uso de uma análise em escala individual, conforme proposta por Bernard Lahire. Talvez uma das mais fundamentais seja a de contornar as abstrações comuns às teorias já traçadas até hoje, que tendem a focalizar apenas no aspecto religioso do indivíduo, esquecendo ou não percebendo que os atores sociais transpassam diversos espaços socializadores e as suas disposições religiosas podem não ser transferíveis de um contexto práticas a outro. Sendo assim, o mesmo indivíduo pode carregar disposições religiosas e não-religiosas ao mesmo tempo e agir de maneiras paradoxais/ambivalentes a depender do contexto.

Portanto, a noção do “Homem Plural” trazida para o contexto do pluralismo na esfera religiosa, e do fenômeno religioso como um todo, possibilita entender, com maior grau de realidade, como os indivíduos reagem à especificidade dos tempos contemporâneos e como têm interagido com o fenômeno religioso frente a sociedades heterogêneas e

diversificadas, ou seja como tem se portado o ser social mediante a vasta oferta de opções religiosas que concorre simultaneamente com inúmeros outros sistemas de sentido, na maioria das vezes destoantes entre si.

5 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou traçar incipientes reflexões acerca do fenômeno religioso na atualidade, sob o paradigma do pluralismo, e abrir espaço para a discussão das potencialidades intrínsecas à adoção de uma sociologia em escala individual – em termos lahireanos – para esse âmbito de pesquisa.

A literatura especializada tem se ocupado, em geral, de analisar a religião sob seu aspecto desdobrado, desindividualizado. Ainda que algumas abordagens carreguem consigo a preocupação quanto às “trajetórias de vida” dos sujeitos, a religião tende a ser vista como um fenômeno que se encerra em si mesmo, ao passo que a variação contextual que atua ativando ou inibindo as disposições religiosas, não é levada em consideração.

Ao evocar a noção do “Homem Plural” e situá-la na discussão do pluralismo religioso, tornou-se claro como esse pode ser um conceito-chave para compreender o repertório heterogêneo de disposições que o indivíduo contemporâneo carrega consigo em relação às suas disposições religiosas e não-religiosas e a forma como estas podem apresentar-se: camufladas, aparentes, inibidas, inativas, combinadas etc. Nesse sentido, trazer a proposta sociológica apresentada por Bernard Lahire para o domínio dos estudos da religião significa contribuir para uma compreensão mais profunda do complexo fenômeno religioso.

REFERÊNCIAS

Berger, P.L. (2014). **The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age**. Boston: De Gruyter.

Dix, S. (2007). Helena Vilaça: **Da torre de babel às terras prometidas**, pluralismo religioso em Portugal. In: Análise Social, n. 185.

Foerster, N. H. C. (2007). **Pentecostalismo Brasileiro Clássico e Secularização**. In: Estudos da Religião, ano XXI, n. 32.

Geertz, C. (2001). **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar.

Hans, J. (2015). **A secularização conduz à decadência moral?** In: Sociologias, n. 39.

Hervieu-Léger, D. (2008). **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes.

Lahire, B. (2002). **O Homem Plural**: os determinantes da ação. Petrópolis: Vozes.

Lahire, B. (2002b). **Reprodução ou prolongamentos críticos?** In: Educação e Sociedade, n 78.

Lahire, B. (2004). **Retratos Sociológicos**: disposições e variações individuais. Porto Alegre: Artmed.

Lahire, B. (2006). **A cultura dos Indivíduos**. Porto Alegre: Artmed. Lahire, B. (2006b). El Espíritu Sociológico. Buenos Aires: Manantial.

Lahire, B. (2010). **Por uma sociologia disposicionalista e contextualista da ação**. In: JUNQUEIRA, Lília (Org.). Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

Lahire, B. (2012), **Monde Pluriel**. Penser l'Unité des Sciences Sociales. Paris: Editions du Seuil.

Massi, L.; Lima, P. J. (2015). **Retratos sociológicos**: uma metodologia de investigação para a pesquisa em educação. In: Ciência e Educação, vol. 21, n. 3.

Montero, P. (2012). **Controvérsias religiosas e esfera pública**: repensando as religiões como discurso. In: Religião e Sociedade, vol. 32, n.1.

Negrão, L. N. (1994). "Intervenção". In: Moreira, Alberto e Zicman, Renée (Orgs.). **Misticismo e Novas Religiões**: Petrópolis.

Negrão, L. N. (2005). **Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados"**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, n. 59.

Nietzsche, F. (2001). **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras.

Pierucci, A. F. (1997). **Interesses religiosos dos sociólogos da religião**. In: ORO, A.; STEIL, C. A. (Org.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes.

Pierucci, A. F. (2003). **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34.0.

Pierucci, A. F. (2013). **O Crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional**: a propósito do Censo de 2010. In: Religiões em Movimento: O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes.

Prandi, R. (1996). **Religião paga, conversão e serviço**. Novos Estudos. São Paulo: Cebrap.

Ramalho, E. (2016). **Magia Sexual de Aleister Crowley**: Interfaces entre a ARS erótica e a Scientia Sexualis. In: Último Andar, n 28. São Paulo: PUC.

Rambo, L. (1993). **Understanding religious conversion**. New Haven, CT & London: Yale Universty Press.

Richardson, J. T. (1985). **Studies of conversion**: Secularization or Re-enchantment? In: E. Hammond. The Sacred In a Secular Age – toward revision in the scientific study of religion. Berkeley: University of California Press.

Riesebrodt, M. (2000). **Die Rückcker der Religionen**. Fundamentalismus und der ‘Kampf der Kulturen’. München.

Rother, E. T. (2007). **Revisão Sistemática x Revisão Narrativa**. Acta Paulista, vol. 20, n.2. Stark, R. (1999). Secularization. R.I.P. Sociology of Religion, v. 60, n. 3.

Stark, R. & Baindbridge, W. S. (1980). **The Future of Religion**: Secularization, Revival, and Cult Formation. The Annual Review of the Social Sciences of Religion.

Taschannen, O. (2004) **La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina – América Latina**. In: BASTIAN, Jean-Pierre (org). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada. México: Fondo de Cultura Económica.

Thériault, B. (2010). **Le sociologue, l’homme pieux et le pluralisme religieux**. Dialogue avec Max Weber. Social Compass, 57(2).

Vilaça, H. (2006). **Da torre de babel às terras prometidas**. Porto: Edições Afrontamento.

Weber, M. (1965). **Essai sur le sens de la ‘neutralité axiologique’ dans les sciences sociales et économique**. In: Essais sur la théorie de la science. Paris: Plon.

Weber, M. (2002). **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC.

Weber, M. (2004). **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Cia. Das Letras.
Weber, M. (2012). Economia e Sociedade, Vol. 1. Brasília: UNB.

Wilson, B. (1982). **Religion in Sociological Perspective**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Wilson, B. (1985). **Secularization**. In: Hammond, P. E. (Ed.). The sacred in a secular age. Berkeley: University of California Press.

CAPÍTULO 7

JOSEPH RATZINGER E LEONARDO BOFF: ALGUNS PONTOS DE APROXIMAÇÃO E DISTANCIAMENTO

Data de aceite: 01/12/2021
Data de Submissão: 08/10/2021.

Danillo Rangell Pinheiro Pereira.
Doutorando em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).
Orientador. Professor Doutor Iraneidson Santos Costa.
https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=6DF776E776A86555B6FCF4D78C31B246

RESUMO: Atualmente, desenvolvemos uma pesquisa aceca das interpretações sobre o Concílio Vaticano II, presentes em escritos publicados pelos teólogos Joseph Ratzinger, atual Papa Emérito Bento XVI e Leonardo Boff, teólogo e filósofo expoente da Teologia da Libertação. Este artigo é resultado de uma comunicação apresentada no Simpósio Nacional de História de 2021, realizado pela Associação Nacional dos professores Universitários de História (Anpuh). Na oportunidade discutimos alguns pontos de aproximação e distanciamentos entre os dois pensadores cristãos. Nas fontes estudadas há entre os autores, espaços para o diálogo, pluralismo no interior da religião cristã e fora dela. A Igreja Católica é reconhecida como povo de Deus e corpo místico de Cristo. Todavia, o que os separa é a perspectiva que ambos possuem em relação a origem da autoridade e organização da instituição. Ratzinger, afinado com a ortodoxia, defende princípios inegociáveis - entre eles - o poder delegado por Jesus aos apóstolos, posteriormente associados à hierarquia sob controle do Papa e seus assessores mais próximos. Ainda que seja uma hierarquia, a Igreja Católica para o teólogo alemão, não deve ser uma mera cumplice do poder temporal e desvinculada do serviço ao mundo, aliás, em certos aspectos, é dever de seus membros, a subversão ao poder terreno em razão da fidelidade à sua missão. Já Boff, sem desconsiderar os temas anteriores, reivindica também a concepção do Jesus histórico, e a tradição comunitária e colegial das primeiras comunidades cristãs. Em nome desta tradição apostólica, reivindica como dever moral da Igreja – em nome de sua fidelidade aos evangelhos – o serviço aos pobres e dignificação da humanidade.
PALAVRAS-CHAVE: Igreja, hierarquia, povo de Deus.

JOSEPH RATZINGER AND LEONARDO BOFF: SOME POINTS OF APPROACH AND DISTANCE

ABSTRACT: Lately, we have been doing some research on the interpretations about the Second Vatican Council conveyed in writings by theologian and Pope Emeritus Benedict XVI, and by philosopher and theologian Leonardo Boff, who is an exponent of the Theology of Liberation. This article is the result of a lecture given in the 2021 Simpósio Nacional de História, held by the National Association of University History Teachers (Associação Nacional dos professores Universitários de História, Anpuh). Its discussions surround some approximation and distancing points between these two Christian thinkers. In

the studied sources, there is room for dialogue and pluralism between them both, within and out of the Christian religion. The Catholic Church is recognized as the People of God and the Mystic Body of Christ. However, what separates them is the perspective that they have in relation to the origin of its authority and the organization. In line with the orthodoxy, Ratzinger stands for unnegotiable principles; among them is the power delegated by Jesus himself to the apostles, and later on, associated with the hierarchy under the leadership of the Pope and his closest assessors. To the German theologian, despite being a hierarchy, the Catholic Church should not be a mere accomplice to the temporal power and detached from the service to the world, in fact, being faithful to its mission. As for Boff, also considering those same topics, he claims the conception of a historic Jesus, and the community and collegial tradition from the first Christian communities. In the name of that apostolic tradition, he claims, as the Church's moral duty – in name of its fidelity to the Gospel –, the service to the poor and dignification of humanity.
KEYWORDS: Church. Hierarchy. People of God.

Este artigo é fragmento de uma pesquisa acerca das interpretações sobre o Concílio Vaticano II presentes em escritos publicados pelos teólogos Joseph Ratzinger, hoje Papa Emérito Bento XVI, e Leonardo Boff, teólogo e filósofo expoente da Teologia da Libertação[1]. Pretende-se, neste trabalho, discutir alguns pontos de aproximação e distanciamento entre os dois pensadores cristãos. Nas fontes estudadas há, entre os autores, espaços para o diálogo e o pluralismo, no interior da religião cristã e fora dela. A Igreja Católica é reconhecida como povo de Deus e corpo místico de Cristo. Todavia, o que os separa é a perspectiva que ambos possuem em relação à origem da autoridade e organização da instituição. Ratzinger, afinado com a ortodoxia, defende princípios inegociáveis, entre eles, o poder delegado por Jesus aos apóstolos, posteriormente associados à hierarquia, sob controle do Papa e seus assessores mais próximos. Ainda que seja uma hierarquia, a Igreja Católica, para o teólogo alemão, não deve ser uma mera cúmplice do poder temporal e desvinculada do serviço ao mundo; aliás, em certos aspectos, é dever de seus membros a subversão ao poder terreno em razão da fidelidade à sua missão. (Cf. RATZINGER, 2019, pp. 481-487) [2].

Já Boff, sem desconsiderar os temas anteriores, reivindica também a concepção do Jesus histórico, e a tradição comunitária e colegial das primeiras comunidades cristãs. Não deixa de reconhecer a importância da organização hierárquica, mas reivindica um distanciamento maior de valores culturais adquiridos com a tradição romana, germânica, medieval, e do padroado moderno em relação ao apego ao poder. Em nome desta tradição apostólica, reivindica como dever moral da Igreja – baseada em sua fidelidade aos evangelhos – o serviço aos pobres e dignificação da humanidade. Uma das temáticas

1 No Simpósio Nacional de História de 2019 (Anpuh realizada na Universidade Federal de Pernambuco em Recife) apresentei um artigo inicial com o título: Considerações preliminares das interpretações do Concílio Vaticano II nos Escritos de Joseph Ratzinger e Leonardo Boff.

2 Para este estudo, utilizei versões de traduções recentes para o português. Ver ano de primeiras edições na parte das fontes no final do presente artigo.

centrais de sua Teologia da Libertação é a contextualização destas problemáticas na América Latina, principalmente no Brasil. (BOFF, 1972; 1977; 1980; 1982; 1998).

Os principais referenciais analíticos utilizados nessa reflexão são os conceitos de representação e apropriação retirados das formulações do historiador Roger Chartier (1991), trajetória e campo social do sociólogo Pierre Bourdieu. (1996; 2005). Os dois teólogos católicos em questão pensaram a história e missão da Igreja Católica em posições contextuais distintas, isso torna a análise comparativa de suas ideias e práticas religiosas bastante complexa. Max Weber (Cf. 2015; 310-314), ao discutir os conceitos de sacerdote e profeta no seu livro *Economia e Sociedade*, nos demonstra essa dinâmica muitas vezes tensa entre sujeitos pertencentes a uma instituição religiosa que hora anunciam, hora denunciam determinada mensagem de fé.

Em investigações anteriores, constatamos um debate tenso marcado por distintas apropriações da história da Igreja Católica, entre Joseph Ratzinger e Leonardo Boff[3]. A razão foi o livro do brasileiro, *Igreja: Carisma e Poder* (1981). Inicialmente sofreu sanções da Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé do Rio de Janeiro e posteriormente, da Sagrada Congregação para Doutrina da Fé (MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1985). Na linha de muitos teólogos da libertação, Boff optou nos seus argumentos de defesa por uma visão historicista da realidade e diálogo significativo com o marxismo. Já os membros da hierarquia envolvidos neste debate com Boff, defenderam concepções essencialistas e repulsivas ao pensamento de Marx[4]. As três concepções eclesiológicas decisivas no livro *Igreja: Carisma e Poder*, condenadas pela Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé no Rio de Janeiro (1982) e posteriormente pela Sagrada Congregação para doutrina da Fé em Roma (1984), foram: 1) Sua interpretação da estrutura da Igreja católica; 2) A concepção do dogma e da revelação; 3) O exercício do poder sacro[5].

3 Cf. PEREIRA. Danillo Rangell Pinheiro. **Concepções da História na Teologia da Libertação e Conflitos de representação na Igreja Católica (1971 – 1989),** 2013. 251p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana. Pp 164-230; Cf. PEREIRA. Danillo Rangell Pinheiro.**Concepções da História na Teologia da Libertação e Conflitos de representação na Igreja Católica (1971 – 1989).** Salvador: Sagga, 2018. 187-256.

4 Nos debates acerca do livro em questão, Urbano Zilles, D. Karl Josef Romer e Joseph Ratzinger referiram-se a algumas teses de Leonardo Boff como sociológicas e não teológicas. Os artigos e documentos escritos pelo autor do livro envolvido nas discussões, não evitaram restrições a algumas teses de *Igreja: Carisma e Poder,* e sua condenação por parte da hierarquia. (PEREIRA, 2018).

5 Após o exame da carta enviada pelo cardeal Joseph Ratzinger a Leonardo Boff, podemos afirmar que nesses três aspectos, percebemos uma divergência entre os dois clérigos no que se referiu às concepções da história. A perspectiva de Leonardo Boff, embora reconheça conteúdos de mistério na revelação do Deus cristão, é historicista; ou seja, em suas formulações, o autor procurou explicar a história da Igreja como uma construção humana e limitada às circunstâncias de um determinado momento sócio-histórico (PEREIRA, 2018). Boff propôs a Ratzinger uma reavaliação da concepção do teólogo Yves Congar sobre a Igreja Católica, argumentando que a mesma não veio pronta das mãos de Cristo. (Cf. MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.), 1985, pp. 85-86). Já o teólogo Ratzinger, embora reconheça as variações culturais e distintas perspectivas históricas, apoiou-se no essencialismo, ou seja, numa concepção da revelação de Deus menos dependente das circunstâncias históricas, baseada na confiança do mistério da autoridade divina, delegada a seus legítimos intérpretes – as autoridades eclesiásticas. Questionou o método teológico de Boff como protestante e carregado de certos princípios mais frequentes na Sociologia. Desta forma, suas críticas ao livro do teólogo brasileiro foram intensas e o consenso entre eles não foi alcançado no campo das ideias religiosas. (PEREIRA, 2013; 2018). Em 2015, pelo Simpósio Nacional de História realizado na Universidade Federal de

As fontes que analisamos para compreender essas divergências entre Ratzinger e Boff estão reunidas no Livro *Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff.* Nele estão anexadas cartas trocadas entre os teólogos, a defesa escrita do brasileiro e também os documentos emitidos pela Sagrada Congregação para Doutrina da Fé, incriminando pontos do livro em questão. Neste caso específico, que marcou o ápice da ruptura entre os dois teólogos, percebemos pontos de divergências, mas também de convergências em suas concepções da história da Igreja ou eclesiologias, fato que redeu a Leonardo Boff o reconhecimento de consideráveis méritos de seu livro por parte de seus sensores. (MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org). 1985). Ampliando a pesquisa para a produção intelectual – principalmente livros dos dois pensadores cristãos – é possível constatarmos essas diferentes percepções de suas visões sobre a Igreja Católica. Entretanto, os dois intelectuais também possuem pontos de convergência, entre eles o diálogo com a então vivaz teologia do Vaticano II.

O diálogo com as então novidades causadas pelos debates do Concílio Vaticano II aproximaram Joseph Ratzinger e Leonardo Boff em finais da década de 1960 e início de 1970. Boff relata ter assistido a várias palestras do então professor Ratzinger em Munique. Naquela época ele era um teólogo muito querido e conhecido na Alemanha, tinha ideias renovadoras e lotava os auditórios. Ao apresentar o resultado de sua pesquisa de doutorado, consideravelmente extensa, entusiasmou o na época reconhecido professor alemão que o ajudou a transformá-la em livro, financiando e providenciando uma editora[6] (BOFF, Ao Mestre, Sem Retoques, 2020). Por um tempo ficaram amigos e até tocaram alguns projetos juntos, como a participação em edições da Revista de Teologia de divulgação mundial chamada Concílium. Nos intervalos das reuniões de teólogos que aconteciam anualmente, os dois costumavam conversar sobre diversos temas, entre eles, a América Latina, Santo Agostinho e São Boaventura (autores apreciados por ambos). Mais adiante, por escolhas políticas e pastorais distintas, tomaram caminhos opostos. O pensador brasileiro permaneceu mais tempo na linha editorial da Concílium. (BOFF, A Entrevista de Boff sobre Bento XVI que a Folha Engavetou, 2020). Já o alemão, junto com outros teólogos, entre eles Henri de Lubac, Hans Urs Von Balthasar, fundaram a revista Communio. (Cf, BLANCO, 2005, p. 86).

Um tema que levanta polêmicas entre a opinião pública e Igreja Católica, e enfrentado por muitos teólogos que escreveram na considerada progressista revista Concílium, foi a desigualdade de gênero. Na época o então padre Boff encarou o assunto em alguns de seus escritos. Problematizou sobre a falta de base histórica para a prática de discriminação contra as mulheres e apontou o fato das católicas serem negadas da possibilidade de

---

Santa Catarina (Anpuh de Florianópolis), apresentei um artigo sobre parte deste conflito com o título: As Restrições da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé no Vaticano ao livro Igreja: carisma e poder de Leonardo Boff.

6 A tese só foi publicada em alemão com o título: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Paderborn: Bonifacius – Druckerei,1972.

participar das decisões fundamentais de sua Igreja, além de também serem vetadas do direito de exercer o sacerdócio (BOFF, 1977; 1979; 1982). Ao denunciar uma situação considerada não adequada aos novos tempos, Boff posicionou-se contra o que entendeu como incoerência histórica; e chamou a atenção de seus leitores ao esclarecer que essa prática foi, na atualidade (o autor se referiu ao início da década de 1980 do século XX), reafirmada e pautada num discurso de autoridade da hierarquia que desconsiderou o peso da argumentação exegética e dogmática, formuladas, segundo o pensador brasileiro, pelos melhores teólogos daquele período. Criticou mais a frente que o argumento básico utilizado pela Sagrada Congregação para Doutrina da Fé é colocado como se fosse de natureza biológica. Em sua visão, se assim o fosse, seriam contrários às atitudes de Jesus e dos apóstolos. (Cf. BOFF, 1982, p. 63).

O documento que Boff criticou foi confeccionado bem antes de Joseph Ratzinger assumir a prefeitura da Congregação para Doutrina da Fé. Na introdução pontuaram-se as demandas levantadas por muitos teólogos e fieis cobrando um maior diálogo com as ciências e as orientações do Concílio Vaticano II. Os argumentos recorreram à tradição apostólica, afirmando reconhecer a condição de dignidade das mulheres como similar a do homem, inclusive citando passagens bíblicas em que elas são reconhecidas por Jesus e pelos apóstolos. Contudo, argumenta-se posteriormente que não foi vontade de Jesus o ministério feminino (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 1976). Como um pesquisador inovador na sua tese de livre docência e de certa maneira em suas atuações nas assembleias conciliares, alguns teólogos, a exemplo de Boff, esperavam de Ratzinger uma rediscussão sobre o assunto, naquele início dos anos 80, quando o teólogo alemão assumiu a prefeitura daquela instância.

Embora não tenha negado em seus textos o conteúdo do mistério da revelação divina, percebemos nos argumentos de Boff uma primazia da história para entender os elementos da fé e da doutrina. O exemplo disso percebemos nas suas argumentações contra a exclusividade dos homens no exercício do sacerdócio. (BOFF, 1977; 1979; 1982). Na intenção de desmontar as posições dos defensores desse dogma católico, Leonardo Boff citou um dos documentos do Concílio Vaticano II e escreveu: "a Gaudium et spes é taxativa quando recrimina qualquer discriminação como contrária ao plano de Deus [...]" (BOFF, 1982, p. 64). A frase selecionada pelo escritor brasileiro nos demonstrou que tal documento do concílio já mostrava, na década de 1960, uma Igreja Católica disposta a dialogar com o mundo, com as Ciências Humanas, e a partir de uma leitura mais atenta aos evangelhos; readaptar sua mensagem aos então novos contextos.

Mas como é compreendido o diálogo da Igreja Católica com os chamados novos tempos nos escritos de Joseph Ratzinger? Este teólogo, juntamente com o então Cardeal Karol Józef Wojtyla (que se tornaria o Papa João Paulo II), seria um dos críticos da visão, segundo ambos, demasiadamente otimista, presentes nas versões iniciais do que seria o texto da Pastoral Gaudium et spes. Os argumentos foram que, se há no mundo uma

realidade de graça, são frequentes também, ambientes de pecado, inclusive no interior da própria instituição. Em seu livro *Introdução ao Cristianismo*, pode-se ler:

> [..]. O próprio Concílio Vaticano II teve a coragem de já não falar apenas da Igreja santa, mas também da Igreja pecadora; se há uma crítica a fazer ao concílio, só pode ser a de ter sido até muito tímido em sua afirmação, tendo em vista a intensidade da impressão de pecaminosidade da Igreja na consciência de todos nós. (RATZINGER, 2015, p. 250).

Joseph Ratzinger argumentou que essa impressão pode estar condicionada, em parte, à teologia luterana do pecado e, com isso, também por uma pressuposição originaria de posicionamentos dogmáticos antecipados. Reforçou o argumento concluindo que, o que torna essa concepção convincente é sua congruência com nossa experiência histórica, pois os séculos de história da Igreja estão cheios de todos os tipos de falhas humanas. Citou um clássico estudo do teólogo Hans Urs von Balthasar, que discutiu a temática dos hábitos meretrícios da Igreja Romana (Cf. RATZINGER, 2015, p. 250). Entretanto, Ratzinger esclareceu mais adiante:

> [...] a santidade da Igreja consiste naquele poder de santificação que Deus exerce nela apesar da pecaminosidade humana. É esse verdadeiro sinal da "nova aliança": em Cristo, o próprio Deus prendeu-se aos homens, ele deixou-se prender por eles. A Nova Aliança já não se baseia no cumprimento mútuo do acordo, porque é graça concedida por Deus, e não recua diante da infidelidade do ser humano. Ela é expressão do amor de Deus que não se deixa vencer pela incapacidade do ser humano, pelo contrário, ele lhe quer bem apesar de tudo e sem cessar; ele o aceita como ser pecaminoso, dirigindo-se a ele para santifica-lo e ama-lo. (RATZINGER, 2015, p 251).

Os laços transcendentais que unem Deus ao homem de acordo com a teologia de Ratzinger, não deixaram de causar entre a Igreja católica e a realidade mundana, marcada pela racionalidade técnica e materialista situações de tensão. Em seus debates sobre o Concílio Vaticano II, o autor intencionou esclarecer que existem valores inegociáveis para Igreja Católica e que tais verdades de fé precisam ser conhecidas e defendidas por seus membros, principalmente o clero responsável pela ortodoxia. Caso contrário a Igreja desvirtua sua missão e assume a simples função de um partido político, clube ou agremiação. (RATZINGER, 1985; 1992; 1993; 1996; 2019; 2020). Sobre o posicionamento de missão e fidelidade da Igreja escreveu o teólogo:

> [...]. Por um lado, verdadeiramente e totalmente, ela se enraíza num facto do passado: na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Fundamentada no testemunho dos Apóstolos, ela anuncia isto como salvação dos homens e fonte de vida eterna. A revelação divina de que ela vive aconteceu um único aqui e agora, e por isso, a Igreja permanece ligada a um então e uma vez. Renovação para ela portanto só pode ser, e sempre, nova orientação para essa fonte única determinante e não pode ser arbitrariamente manipulada: não está nas mãos da Igreja ser "moderna" conforme os desejos de cada um; não pode ajustar Cristo e o Cristianismo ao tempo e suas modas, mas deve, isso sim levar os tempos a se ajustarem-se à medida de Cristo. [..]. (RATZINGER, 1965, pp. 47-48).

Essa concepção de Igreja permite espaço para o elemento renovador da chamada tradição profética? Uma pesquisa, na época inovadora, sobre o conceito de revelação e teologia histórica em São Boaventura (1217-1274), considerado um grande místico e principal teólogo da ordem Franciscana, colocou Ratzinger na condição de questionador dessas verdades de fé? A recusa de sua tese de habilitação para livre docência e necessidade de reconstrução do trabalho numa outra perspectiva o teria tornado mais afinado à tradição dogmática? Georg Ratzinger, no seu livro entrevista, contextualiza bem esse fato, pontuando a atitude inovadora e persistente do irmão professor, contra a arbitraria de um de seus examinadores. (Cf. HASEMANN; RATZINGER, 2012, p. 174)

Joseph Ratzinger reuniu o material e realizou a pesquisa em 1954. No ano seguinte estava com o manuscrito pronto. Contudo, precisava de alguém para datilografa-lo. Os deslizes de sua secretária custaram a paciência do teólogo e comprometeram parte relevante do trabalho. Somado a isso vieram discussões que desagradaram bastante um de seus examinadores, o professor Schmaus. Sobre esses problemas nos relatou Geog Ratzinger:

> [...] Os Estudos medievais em Munique, representados quase inteiramente por ele, haviam parado no pré-guerra. Descobertas mais recentes, por exemplo, provenientes de países de língua francesa eram ignoradas. O fato de um iniciante como Ratzinger criticar determinadas posições com uma vivacidade certamente ousada, deve ter levado Schmaus a reagir contrariamente. Ele teria ficado ainda mais ofendido por Joseph ter trabalhado um tema medieval sem se consultar com ele. Assim, a pobre apresentação gráfica do manuscrito e os vários erros de citação que restaram no texto, apesar de todos os seus esforços de correção serviram de conveniente pretexto para um julgamento devastador. Schmaus considerou joseph Ratzinger um rebelde, que se atrevera a sublevar-se contra a doutrina predominante, e assim abrira as portas para um modernismo perigoso, uma subjetivação do conceito de Revelação. [...]. (HASEMANN; RATZINGER, 2012, p. 176).

Georg Ratzinger ainda complementou, afirmando que os rumores da Universidade de Freising, a respeito da modernidade renovadora da teologia de Joseph Ratzinger, pareciam confirmar a impressão explicitada por seu examinador. (Cf. HASEMANN; RATZINGER, 2012, p. 176). Não imaginava aquele professor mais tradicional que numa perspectiva mais ampla as fontes da Revelação seriam pauta de intensas discussões durante o Concílio Vaticano II, onde finalmente ficou acertado que para os católicos são duas: as escrituras e a tradição da Igreja. (Cf. LIBANIO, 2005, pp. 92-94).

A tese de Joseph Ratzinger acabou sendo recusada, mas não reprovada. Segundo relato do teólogo, e de alguns de seus biógrafos, as observações foram tantas que ele levaria anos para concluir as correções. Entretanto, no capítulo que discutia a teologia da história as observações não apareceram, apesar de lá também existir muito material controverso. Ratzinger lhe deu uma nova unidade e a mostrou a seu orientador, que concordou com a proposta. (Cf. RATZINGER, 2007, pp. 84-86). Em 11 de fevereiro de

1957, foi notificado que dessa vez sua dissertação havia sido aceita. Entretanto, teria que ir defendê-la numa audiência pública, seguida de um debate, no qual poderia ser reprovado. No dia 21 do mesmo mês, com auditório lotado e sob tensão, ele apresentou o trabalho. Após um intenso debate entre seus examinadores, quando Ratzinger se questionou o que ali fazia, sua aprovação na habilitação de livre docência foi confirmada. (Cf. HASEMANN; RATZINGER, 2012, p. 177).

De acordo com os relatos de Georg Ratzinger, as dificuldades enfrentadas nesta etapa sensibilizaram em seu irmão uma postura que ele manteve durante sua carreira de professor. Em situações em que uma tese ou trabalho acadêmico docente estava em discussão, sempre que possível, o docente Ratzinger manteve-se ao lado dos mais fracos, examinando sem preconceitos os argumentos inovadores. (Cf. HASEMANN; RATZINGER, 2012, p. 178). Depoimento controverso para aquele que, anos mais tarde, seria prefeito da Congregação para Doutrina da Fé e autorizaria a proibição de vários especialistas de ensinar Teologia Católica. Entretanto, há afirmações de que naquela instância sempre decidia junto com sua equipe, também compostas por teólogos (Cf. TORNIELLI, 2006, p. 97; BLANCO, 2005, pp. 106-107). Depoimentos como o de Leonardo Boff em entrevista, afirmando que Ratzinger teria sido voto vencido em relação a sua condenação em 1984, confirmam em certos aspectos a sensibilidade do então principal responsável pelo zelo da ortodoxia, no exame de novas ideias.

É destacável lembrarmos que, embora não demostrasse ressentimentos e também reconhecesse a importância de Ratzinger como teólogo, Leonardo Boff fez várias críticas às concepções, segundo ele, rígidas do Cardeal, posteriormente eleito Papa Bento XVI. Em momentos como na sua entrevista no programa Roda Viva, exibido pela TV, cultura em (1997), o brasileiro afirmou ter vivido momentos de enfrentamento com o então Cardeal, pois de acordo com seu depoimento, a Congregação a qual aquele presidia mentiu e omitiu fatos importantes do processo que envolveu seu livro. (Cf. BOFF, **Entrevista ao programa Roda Viva,** 1997).

Um aspecto que vale a pena pontuarmos sobre aquele ocorrido entre Leonardo Boff e o então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé foi a discussão sobre revelação e profetismo na Igreja Católica. Em fragmentos da carta endereçada ao brasileiro pode-se ler:

> Que dizer de uma tal relativização das formas dogmáticas e de uma tal compreensão "pré doutrinal" da revelação e da fé? Estas certamente deixariam o campo livre para novas encarnações e novas inculturações do cristianismo, especialmente se se aceitasse a especial pneumatologia, discutível ela também, das pp. 220ss. Mas com que garantia? Qual poderia ser o critério para discernir a legitimidade de tais encarnações e inculturações? Se uma nova forma dogmática nas novas culturas do amanhã já não é mais válida, como poderá ser válida hoje diante de tantas e tão diferentes culturas do mundo? É verdade que Deus, radicalmente, não nos revelou proposições, mas a si mesmo vivo e salvador, mas o Deus da revelação da bíblia já não

> seria reconhecível sem enunciados e doutrinas. A fé da Igreja, ainda que não ligada a uma determinada sistematização teológica, se exprime num conjunto orgânico de enunciados normativos. É verdade que as formulações dogmáticas respondem a problemas de um momento histórico determinado e são propostas com um vocabulário tomado da cultura da época; todavia sem comprometer-se com a cultura do tempo e devendo ser sempre interpretadas com referência à revelação, permanecem sempre verdadeiras. (Congregação Para a Doutrina da Fé. Documento do Cardeal Joseph Ratzinger incriminando o livro Igreja: Carisma e poder, 15 mai.1984. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.), 1985, p. 53).

Neste fragmento percebe-se, então, que o teólogo Ratzinger defendeu a Igreja Católica como guardiã de uma espécie de “essência cristã” e criticou a teologia de Leonardo Boff e sua proposta de eclesiologia que, segundo o Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, colocou a práxis como princípio. (Cf. Congregação Para a Doutrina da Fé. Documento do Cardeal Joseph Ratzinger incriminando o livro Igreja: Carisma e poder, 15 mai.1984. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.), 1985, p. 54). No texto que escreveu para o encontro com seus interrogadores em Roma, podem-se ler fragmentos escritos por Leonardo Boff sobre o profetismo na Igreja Católica:

> O magistério é seguramente, um lugar teológico, mas não o único nem o mais importante. A sã teologia se constrói, como uma mesa, sobre quatro pés: a escritura, a tradição, o magistério e a razão teológica. Apesar da disparidade dos 13 artigos que compõem Igreja Carisma e poder (desde cebs, até bispos perfazem os destinatários), há nas citações que faço, uma notável predominância da Sagrada escritura, “alma da sagrada teologia” (Dei Verbun, 24). (Esclarecimento de Frei Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: Carisma e Poder (1981): Subsídios para o Colóquio de 7 de setembro de 1984 junto às instâncias doutrinárias da Santa sé. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.), 1985, p. 88).

Para analisarmos de forma mais contextualizada sobre a temática da tradição profética na Igreja Católica no pensamento de Leonardo Boff, é pertinente citar o ensaio do capítulo treze do livro *Igreja: Carisma e poder*, com o título Uma Estruturação Alternativa: o carisma como princípio de organização. Nele, Leonardo Boff escreveu:

> Entender a Igreja como sacramento do Espírito Santo implica colocar a ressurreição, os elementos de criatividade, de sintonia com a história como prioritários, acima daqueles institucionais, na compreensão da natureza e missão da Igreja. (BOFF, 1982, p. 234).

Na intenção de esclarecer essa proposta de Igreja para seus leitores, Boff lançou mão da história para o entendimento mais profundo da comunidade religiosa. Esclareceu que igreja é uma palavra que vem do antigo grego profano Ekklesia-ecclesia e significa a reunião dos cidadãos (homens livres), convocados por um arauto com o objetivo de discutirem em praça pública as questões da comunidade. De acordo com o autor, Ekklesia significava também o evento e o momento da reunião que, de si, não implicava

continuidade. Ampliando a definição para o sentido teológico, Leonardo Boff esclareceu que pode entendê-la como encontro da comunidade dos fiéis, encontro provocado por Cristo e pelo Espírito Santo para celebrar, aprofundar sua fé e discutir seus problemas à luz do Evangelho.

Leonardo Boff rompeu com as formalidades puramente ritualísticas, com a atmosfera de grandiosidade institucional vinda da cultura romana e afirmou que no sentido primitivo, igreja era muito mais acontecimento histórico que pode ocorrer debaixo de uma mangueira, na casa de um dos fiéis ou mesmo dentro do edifício do templo, do que a instituição com todos os seus bens e serviços, leis, doutrinas e ministérios, com continuidade histórica. (Cf. BOFF, 1982, p.235). De acordo com essa orientação, sugeriu o entendimento da Igreja Católica como povo de Deus. Para ele, a Igreja se concretiza no processo histórico. Sobre o assunto escreveu:

> [..] todo povo tem sua história e sua gesta, uma consciência de seus valores e idiossincrasias, um projeto histórico ao redor do qual todos se congregam em um poder de organização. A Igreja como povo de Deus possui tudo isso, mas numa perspectiva religiosa, sobrenatural e transcendente. Todos pertencem ao povo, anteriormente a qualquer distinção interna; assim num primeiro momento, todos no povo de Deus são iguais, cidadãos do reino. A missão não é confiada a alguns, mas a todos; portadores do poder sagrado são inicialmente todos e só secundariamente os ministros sacros. Todos são enviados a anunciar a boa-nova acerca do futuro bom da história e do sentido do mundo já garantido e antecipado pela ressurreição que historifica a verdade da utopia de Jesus sobre o reino. (BOFF, 1982, p. 235).

Essa proposta inspirada numa leitura mais otimista e "democrática" do Concílio Vaticano II e das conferências de Medellín e Puebla é simpática à organização de uma Igreja das bases e tolerante às múltiplas diferenças socioculturais entre os cristãos. Contudo, se é notável que a Igreja esteja no mundo, ela faz parte dele e de seus problemas. Leonardo Boff advertiu acerca dos perigos que uma compreensão estreita da chamada Teologia do Cativeiro e da Libertação pode causar à comunidade cristã, escrevendo:

> [..] à força de insistir sobre o caráter estrutural do pecado social e da necessidade de uma graça também social e estrutural, corre-se o risco de esquecer a conversão pessoal e a busca da perfeição da vida cristã. Há também o temor de que o político desborde de seus limites e acabe ocupando o horizonte da fé. A fé possui, inegavelmente, uma dimensão política, e hoje ela urgente, e exigência do Espírito à sua Igreja, mas ela não absorve toda riqueza da fé, que deve também encontrar outras expressões dentro do processo de libertação integral, como a mística litúrgica e pessoal. (BOFF, 1982, pp. 40-41).

Essa advertência torna perceptível uma teologia influenciada por uma concepção historicista da realidade, mas que não se esgota nela. Boff, além de reconhecer a complexidade desta realidade histórica compreendida em suas múltiplas dimensões, também não deixou de valorizar a importância do elemento transcendente que a aperfeiçoa

e complementa.

É pertinente então afirmar que na teologia apresentada nos escritos de Leonardo Boff, é defendida a prática concreta de quatro pilares fundamentais do cristianismo: 1) o amor – simultaneamente a ele – 2) a justiça, 3) a humildade e 4) a misericórdia. A busca do equilíbrio entre essas quatro máximas, nem sempre alcançado por indivíduos e instituições, poderá ser melhor iluminada por uma força transcendente, chamada Deus, no cristianismo concretamente experimentada na existência de Jesus.

Ratzinger costuma ser conhecido, principalmente pelos grandes veículos midiáticos, como um dos mais combativos críticos da Teologia da Libertação – ao menos em alguns de seus aspectos mais polêmicos –, na concepção do documento *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984*)*. Entre eles podemos destacar: 1) a imanetização da história e da teologia, 2) utilização do marxismo e 3) politização da fé (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 1984). A partir desta perspectiva, seus escritos negariam os pilares fundamentais do Cristianismo em favor de uma concepção hierárquica da Igreja? O exame de seus textos, assim como os relatos de alguns de seus biógrafos e estudiosos de suas ideias, nos demostram o contrário disso.

Leonardo Boff, em entrevistas, comentou o desprendimento e solidariedade do então professor Ratzinger, que reservava considerável soma de seu salário para ajudar estudantes com poucos recursos. É pertinente também lembrar que em março de 1986 foi publicado o documento *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*. (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 1986). Seu conteúdo procurou, em parte, corrigir a dura condenação expressa pela Instrução de 1984, sobretudo pelas pressões de teólogos da Libertação e parte do Episcopado que os apoiava, concordando que os teólogos da Congregação para Doutrina da Fé não compreenderam os frutos positivos daquela jovem teologia. Boff relatou em entrevista que, a pedido do Cardeal Ratzinger, redigiu um esquema junto com seu Irmão Clodovis Boff. O conteúdo foi entregue à Congregação para Doutrina da Fé, para auxiliar os responsáveis pela ortodoxia católica na elaboração do documento de 1986. (BOFF, A Entrevista de Boff sobre Bento XVI que a Folha Engavetou, 2020).

Num contexto distante dos problemas da América Latina, uma das preocupações básicas da teologia de Joseph Ratzinger foi demostrar a razoabilidade da fé cristã, aparentemente absurda, numa realidade marcada pelo materialismo tecnicista e adverso ao mistério apresentado pela Igreja Católica. (RATZINGER, 1965; 1984, 1985; 1996; 2006; 2008; 2015; 2019; 2020). No curso que deu origem ao livro *Introdução ao Cristianismo*, preocupou-se com as consequências do ateísmo no mundo presente. Intencionou buscar demostrar também o elemento de razoabilidade no credo cristão, argumentando que a dúvida também faz parte da existência do crente, muitas vezes acometido pelas tribulações, que uma fé sem autocrítica não é capaz de lhe oferecer respostas. Nestas condições, o ser humano como um ser aberto pode escolher entre a atitude de confiar no transcendente –

escolha considerada por muitos como ultrapassada – ou as exigências do mundo marcado pelo excessivo materialismo, o que pode levá-los ao esvaziamento e desespero. (Cf. RATZINGER, 2015, pp. 40-56).

O teólogo alemão dedicou-se ao debate sobre a razoabilidade da fé, assim como o conflito da visão materialista e pragmática do racionalismo cientificista e a religião cristã em várias de suas obras. Entre elas podemos citar um artigo publicado na Revista Communio com o título: *Transmissão da fé e Fontes da fé* (1984). Nesta discussão, a importância da catequese tradicional é defendida por Ratzinger como condição importante para preservação da fé da Igreja Católica, evitando as excessivas subjetivações, bastante frequentes no contexto presente. Sobre este aspecto do conflito entre as visões histórico-hermenêutica e dogmática no debate teológico, escreveu:

> Quando se considera a Bíblia somente como uma fonte no sentido do método histórico (coisa que também é, certamente), o historiador passa a ser o único competente para interpreta-la; mas neste caso, nem a Bíblia pode proporcionar-nos algo mais além de informações históricas, e o historiador deve tentar fazer todo possível para mostrar que um Deus que age na história não passa de uma hipótese inútil. (RATZINGER, 1984, p. 192).

Influenciado pelo então novo movimento teológico que, de certa maneira, produziu frutos no Concílio Vaticano II, Ratzinger reconheceu a importância da busca de um possível equilíbrio entre uma interpretação das fontes da revelação e as visões dogmática e histórico-hermenêutica, apontando o conflito e sugerindo a mediação do sujeito Igreja Católica como o ponto de equilíbrio. Em suas palavras:

> Se, ao contrário, a Bíblia é a condensação de um processo de revelação muito maior e inesgotável; se seu conteúdo só é perceptível ao leitor quando este já se abriu a esta dimensão mais alta, então o significado da Bíblia não fica diminuído; o que então muda diametralmente, são as competições para interpreta-la. Porque isso significa que a Bíblia pertence a uma rede de referências, através das quais o Deus Vivo se comunica em Cristo pelo Espírito. Isto equivaleria a dizer que a Bíblia é expressão e instrumento daquela comunhão em que o "eu" divino e o "tu" humano se tocam no "nos" da Igreja fundada por Cristo. [...]. (RATZINGER, 1984, p. 192).

Como clérigo, Ratzinger defendeu a importância do dogma como fonte importante, mas não única de revelação. Reconheceu a complexidade e imprevisibilidade da dinâmica da revelação cristã, nunca totalmente compreendida pelo homem. Deste modo distanciou-se da visão triunfalista de Igreja em detrimento da busca do diálogo. Entretanto, o dialogo católico é diferente do método filosófico e científico, em que a dúvida muitas vezes guia o conhecimento. Nelas a razão e experiência são fundamentos essenciais para compreensão da realidade. Como teólogo, Ratzinger reconheceu a importância destes elementos. Contudo, o fundamento de sua proposta é a confiança em Cristo e sua proposta sempre será melhor compreendida pela Igreja Católica. Tal instituição na sua compreensão possui uma verdade, porém, sua missão é expô-la, não impô-la aos homens e mulheres de todos

os tempos.

Embora seja necessário advertir que toda formulação teológica, entre elas a dos dois teólogos Joseph Ratzinger e Leonardo Boff, estejam suscetíveis a apropriações, inclusive as contidas no presente trabalho, é possível afirmarmos que ambos se propuseram, à luz do Concilio Vaticano II, a promover um encontro dialogante entre a religião cristã e os homens e mulheres da atualidade. O teólogo alemão, mais identificado com o contexto europeu marcado pelo ateísmo, excessivo materialismo e desconhecimento do credo cristão e missão da Igreja por parcela expressiva da população. Já o brasileiro, sem desconsiderar as questões levantadas por Ratzinger, se ateve às especificidades da América Latina, sua realidade de miséria e desigualdades, o papel dos cristãos e da Igreja Católica diante daqueles desafios persistentes até a atualidade.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÂO, Rudy Albino de; Gilcemar, HOHEMBERGER. (org.). **O Primado do Amor e da Verdade. O Patrimônio Espiritual de Joseph Ratzinger – Bento XVI.** São Paulo: Fons Sapientiae, 2017.

BLANCO, Pablo. **Joseph Ratzinger uma Biografia.** Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2005.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1972. [1 edição 1972].

___________. Eclesiogênese: As comunidades eclesias de base reinventam a Igreja. **Cadernos de Teologia e Pastoral,** n.6. Petrópolis: Vozes, 1977.

__________. **Teologia do cativeiro e da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1980. [1 ed. Publicada pela editora Lisboa Multinova 1976].

__________. **Igreja: Carisma e Poder.** 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1982. [1 edição 1981].

__________. **O Caminhar da igreja com os Oprimidos:** Do Vale de lágrimas rumo a terra prometida. 2 ed. Petrópolis: vozes, 1998. [1 edição 1980].

___________. **O Rosto Materno de Deus:** Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2003. [1 edição 1979].

___________**. Entrevista ao programa Roda Viva.** 06/01/1997. Disponível em: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/94/entrevistados/leonardo_boff_1997.hm. Acesso em: julho de 2013.

___________. Dois-papas-dois-modelos-de-homem-dois-modelos-de-igreja. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/595351-dois-papas-dois-modelos-de-homem-dois-modelos-de-igreja-artigo-de-leonardo-boff. Acesso 18 de julho de 2020.

____________. **Ao mestre, sem retoques. Entrevista com Leonardo Boff.** Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508081-aomestresemretoquesentrevistacomleonardoboff. **Acesso 08 de setembro de 2020.**

__________. **A Entrevista de Boff sobre Bento XVI que a Folha Engavetou.** https://outraspalavras.net/outrasmidias/a-entrevista-de-boff-sobre-bento-xvi-que-a-folha-engavetou/. **Acesso 06 de Outubro de 2020.**

______BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas sobre a teoria da ação**. Tradução Marilza Corrêa. 9 ed. São Paulo: Papirus, 1996.

_____________. **Economia das trocas simbólicas.** Tradução Sergio Miceli [et. Al]**.** 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História cultural:** Entre práticas e representações. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa, Portugal: Difel, 1990.

DOCUMENTOS PONTIIFÌCIOS CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. **Instruções sobre a Liberdade cristã e a Libertação Carta do Papa à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II:** em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff.** Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis: Vozes, 1985.

PEREIRA, Danillo Rangell Pinheiro. **Concepções da História na Teologia da Libertação e Conflitos de representação na Igreja Católica (1971 – 1989).** Salvador: Sagga, 2018.

RATZINGER, Geog; HESEMANN, Michael. **Meu irmão, o Papa: da infância ao pontificado: um tocante relato sobre a vida de Bento XVI.** Tradução Paola Schimid e Fernanda Romero. São Paulo: Europa, 2012.

RATZINGER, Joseph. As Implicações pastorais da doutrina sobre a Colegialidade dos Bispos. **Concilium** n. 1 Dogma. pp. 27-49, jan. 1965

_____________. Transmissão da Fé e Fontes da Fé. **Communio.** n. 15. pp. 177-201. Meses (?). 1984.

_____________. **O Sal da Terra, O Cristianismo e a Igreja Católica no liminar do Terceiro Milênio**: Um diálogo com Peter Seewald. Tradução Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Imago, 1997. [1 ed. 1996].

_____________. **Compreender a Igreja hoje:** vocação para comunhão. Tradução D. Matheus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2006. [1 ed. 1992].

______________. **Lembranças de Minha Vida.** 2ed. São Paulo: Paulinas, 2007. [1 ed. 2006].

______________. **Natureza e Missão da Teologia**. Tradução Carlos Almeida Pereira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2012. [1 ed. em português 2008, ano de publicação 1993].

_____________. **Dogma e Anúncio.** Tradução Pe. Antônio Steffen SJ. São Paulo: Loyola, 2008. [1 versão publicada como Dogma e anunciação. Loyola, São Paulo 1977].

_____________. **Introdução ao Cristianismo.** Preleções sobre o símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. 8 ed. São Paulo: Loyola, 2015. [1 edição 1968].

_____________. **O Novo Povo de Deus**. 2 ed. São Paulo: Molokai, 2019. [1 edição 1969].

_____________. **Deus e o Mundo. Fé e Vida em Nosso Tempo**: Uma Conversa com Peter Seewald. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Molokai, 2020. [1 edição 2000].

RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittório. **A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se Interroga.** São Paulo: UPU, 1985.

SAGRADA CONGREGAÇAO PARA DOUTRINA DA FÉ. **Declaração Inter Insigniores sobre a Questão da Admissão de Mulheres ao Sacerdócio Ministerial** Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html. Acesso dia 25 de setembro de 2020. [Ano e mês de publicação. 15 de out de 1976].

_________________. **Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"**. São Paulo: Paulinas: 1984.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade:** Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Volume 1. 4ed. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2015. Pp 310-314.

TORNIELLI, Adrea. **Bento XVI O Guardião da Fé.** Tradução Maria Judith Sucupira da Costa Lins. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CAPÍTULO 8

"ESPÍRITO BRANCO EM BUSCA DE ALMAS NEGRAS" COLONIALISMO E MISSÕES CATÓLICAS: CONHECER PARA CATEQUISAR E DOMINAR. SUL DE MOÇAMBIQUE (FINAL DO SÉCULO XIX)

Data de aceite: 01/12/2021

Denilson Lessa Dos Santos

Professor de História da África da Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Departamento de Ciências Humanas – Campus V. Mestre em História Social- UFBA e Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos – Pós-Afro/UFBA.

RESUMO: A presença de missionários católicos nas terras de Moçambique data do século XVI, mas a grande corrida para salvar as almas negras, na linguagem dos próprios missionários, se deu nos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, no contexto do processo de roedura, da partilha e da efetiva colonização do continente africano. A partir das evidências apontadas em alguns relatórios missionários, nota-se que os africanos deveriam ser catequizados, principalmente, para retirá-los de seu estágio de "inferioridade" e transformá-los, através da fé, em homens e mulheres civilizados. Conquistar corpos e almas negras era a tarefa das muitas missões católicas e protestantes espalhadas pelo território de Moçambique. Salvar os africanos, segundo visões e imagens da época, de sua indolência, preguiça, de sua condição animalesca, de costumes pagãos e supersticiosos era o objetivo dos missionários não apenas católicos, mas, também, protestantes de várias nacionalidades. Procura-se, nesse texto, discutir, especificamente aspectos em torno das visões e representações que administradores, militares e missionários tinham sobre os "naturais da terra" de Moçambique. Era preciso conhecer para catequisar. Assim, foi o caso vivenciado pelo missionário católico Augusto Soares Pinheiro, no Sul de Moçambique, próximo à Lourenço Marques, da Missão de São José de L´hanguene, que em 1894, traçou como uma de suas metas para conquistar corpos e almas negras, fazer uma viagem para conhecer os africanos do reino de Maputo, sobretudo o rei *Unguanazi (Ngwanase*).

PALAVRAS-CHAVE: África; Moçambique; Colonialismo; Cristianismo.

1 I COLONIALISMO, COBIÇA E MISSÕES CRISTÃS CATÓLICAS

> A empresa misericordiosa de salvar as almas para Deus tem de se conciliar com a de educar corpos para o trabalho; o ensino religioso precisa abster-se de semear doutrinas, embora verdadeiras, que em espíritos rudes e maus possam produzir revoltas contra as leis sociais; a propaganda cristã, em suma, deve restringir-se ao possível em relação às capacidades e faculdades dos catequisandos, e não perder de vista o útil, como entendem os legítimos interesses humanos. (ENNES, 1946: 217)

Em seu relatório de 1893, oferecido ao reino português, na condição de Governador da

Província de Moçambique, Antônio Ennes, em uma das páginas do referido documento informava que só haveria sentido em salvar as almas e conquistar os corpos dos africanos se os mesmos fossem educados para o trabalho. Esse Governador da Província ficou conhecido por ter empreendido uma nova filosofia no trato da administração colonial. Além disso, notabilizou-se por ter iniciado uma dura e violenta política indígena, principalmente para pacificar os povos que ainda não tinham aceitado o domínio português. Ele, com o auxílio de Mouzinho de Albuquerque, foi o principal responsável pela pacificação dos *Vátuas,* consequentemente dominando o império de Gaza e destronando de seu posto o imperador *Gungunhana*.[1]

No longo relatório de 1893, nota-se que há pontos de discórdias entre Antônio Ennes e a Prelazia.[2] Na verdade, reclamava o administrador que só haveria razão para a atuação dos párocos e missionários se preparassem os corpos dos africanos para o trabalho. Era necessário arar a terra e plantar; abrir estradas; cavar grandes vales; carregar pesos e mercadorias e, além disso, era preciso preparar um grande contingente de pessoal subalterno para servir no auxílio da administração ou servir aos colonos brancos da província. Nesse sentido, era preciso formar engraxates, sapateiros, carpinteiros, pedreiros, carregadores, entre outras funções para atender à máquina colonial.

Embora divergisse da maneira como as missões vinham sendo administradas, Antônio Ennes defendia que elas eram imprescindíveis para a manutenção da ordem colonial. Esse administrador direcionava suas críticas às missões porque elas eram acusadas de apenas se dedicarem a ensinar aos africanos o catecismo e com isso poderia despertar nas almas, segundo ele, dos ditos pretos o gosto pela literatura. Para ele, esse método, e da forma como estava sendo conduzido, apenas poderia despertar num futuro breve a consciência dos indígenas frente a sua situação de colonizados e explorados. (ENNES, 1946: 217) Antônio Ennes, também, defendia que as missões católicas na África cumpriria o papel de rebater o proselitismo do “maometanismo e debelar as superstições gentílicas dos bárbaros e selvagens*.”* As missões tinham que ter uma postura “menos exclusivo e inflexivelmente religioso e mais um caráter civilizador.” (ENNES, 1946: 215/216) Para ele a única maneira de se fazer gerar riqueza para a Colônia seria através dos corpos dos africanos. Então, dessa forma, ele considerava as missões como instrumento indispensável para a máquina colonialista. Era preciso gerar riqueza e para isso necessitava de braços especializados e preparados para atender à cobiça dos colonizadores, ávidos por lucro.

---

1 Gaza era um Reino que teve como destaque, dentre outros, um grande líder chamado Gugunhana. Na chamada Campanha de 1895 (Guerra de Pacificação), quanto estava à frente Joaquim Mouzinho de Albuquerque, à época Capitão da cavalaria, Gugunhana foi preso em 28 de dezembro e enviado para Lisboa, de onde foi enviado para Açóres e faleceu em 23 de novembro de 1906. Na época o distrito de Gaza fazia fronteiras com o distrito de Manica, a norte, Inhambane, a nordeste, Maputo, a sul e com a África do Sul e hoje Zimbabwe a oeste; tem ainda cerca de 200 km de costa do Oceano Índico, a sudeste é atravessado pelo rio Limpopo.

2 A Prelazia em Moçambique até os anos 1940, se configurava como a sede representante da Santa Sé, portanto da Igreja Católica.Sendo que ela era sufragânea à Arquidiocese de Goa, na India. Moçambique só passou até Arquidiocese a partir de 1940, após assinatura do acordo missionário.

No ano de 1899, Joaquim Mouzinho de Albuquerque publicou um relatório intitulado *Moçambique 1896-1898. O* texto, segundo ele, representava suas atividades em terras africanas no período em que foi Governador da Província de Moçambique. (ALBUQUERQUE, 1899:93) O objetivo do relatório não era apenas prestar contas de sua administração junto ao governo ultramarino, mas divulgar entre os colonos e a gente da metrópole as imagens de Moçambique. Quando assumiu o cargo de administrador da Província, queixava-se que a soberania do império ultramarino Português na África Oriental estava ameaçada. Apesar do acordo assinado com a Inglaterra, em função do U*ltimatum* de 1891, ter redefinido as fronteiras da Província, na prática, segundo Mouzinho, a ocupação de Moçambique resumia-se de fato "a uma estreita faixa do litoral à exceção de alguns pontos isolados no interior – Sena, Tete, Zumbo, Macequece e poucos mais – e do que atualmente constitui o distrito de Inhambane." (ALBUQUERQUE, 1899:37)

Em 1896, nota-se, que para além da região Sul da Província, que incluía o distrito de Lourenço Marques, as outras áreas e fronteiras da Província de Moçambique estavam sob influência direta dos régulos das várias sociedades locais, de alguns chefes árabes ou arabizados na área norte, mas, sobretudo, o governo português estava preocupado com a soberania de sua colônia. Reclamava o administrador que tanto pelo litoral, quanto as fronteiras do norte, e até mesmo as terras da região sul de Moçambique, estavam cercadas por influências estrangeiras que cobiçavam as riquezas daquela província. (ALBUQUERQUE, 1899:39)

Pode-se afirmar que a efetiva atuação de um moderno império colonial português e as definições do pensamento sobre os *indígenas* iniciaram-se na chamada geração de 1895 em Moçambique, a exemplo de Antônio Ennes e do próprio Mouzinho de Albuquerque, homens que estavam envolvidos nas chamadas "guerras de pacificação" dos nativos e tinham o objetivo, segundo as bases da ideologia colonial, de difundir a civilização entre os africanos e transformá-los em novos homens. Segundo Mário Moutinho, foi nos fins do século XIX que se formou as bases de um pensamento colonial que tinha como suporte a política imperialista e o racismo vigente à época. (MOUTINHO, 2000) Assim, lançavam-se as bases teóricas de uma doutrina colonial para justificar a cobiça e as práticas de exploração nas colônias africanas. Os africanos, de modo geral, eram reduzidos a uma condição de animalidade, logo precisavam ser tutelados para levá-los à civilização. Um dos grandes ideólogos do colonialismo português, Norton de Matos, que atuou principalmente em Angola como Governador Geral em 1912, afirmava que

> As nações que ocuparam regiões na África avaliaram desde a primeira hora as responsabilidades que assumiam com o seu procedimento e a magnitude da missão a que se obrigavam. Tomavam sob a sua tutela povos primitivos, carecendo muito mais de protecção e cuidados do que crianças abandonadas; cheios de animalidade, de superstições e de vícios. (NORTON,Apud: MOUTINHO, 2000: 44)

É verdade que o início da corrida pela efetiva conquista do território se deu anteriormente ao período que Mouzinho foi nomeado administrador de toda província de Moçambique. Basta que se veja os diversos casos que ocorreram em várias partes do continente africano quando potências europeias, a exemplo da França, Alemanha, Inglaterra e Bélgica, principalmente após a Conferência de Berlim em 1885, advogaram e praticaram a invasão e conquista de várias sociedades africanas. (WESSELING, 1998; KI-ZERBO, 2002, Tomo II; BOAHEN, 2011, vol. VII) Ocupar o território era necessário. O tom utilizado pelo administrador Mouzinho denota quais eram as práticas e métodos utilizados pelo Império Português, através de seus prepostos, para conquistar territórios e subjugar as diversas sociedades que há séculos viviam na província de Moçambique. Parece evidente que o uso da violência ou, como diz Mouzinho, da cultura do medo não era exclusividade de Portugal. Muitas sociedades africanas, para além de Moçambique, com as ocupações alemãs, francesas, inglesas, belgas, no mundo africano também experimentaram tal prática na carne e na alma.

Mesmo em algumas situações onde se julgava que o território estaria pacificado, portanto conquistado, identifica-se que a qualquer momento grandes movimentos poderiam surgir contrariando o domínio colonial. O próprio Joaquim Mouzinho de Albuquerque, por exemplo, não contava que em 1897 ocorresse mais uma revolta em Gaza. Reclamava o administrador da Província que seria muito difícil, talvez até mesmo impossível, para qualquer europeu "mesmo quando vive entre os indígenas durante muitos anos, fazer a mínima ideia das suas disposições que, parecendo por vezes sinceramente pacificas, não passam de um disfarce com que encobrem preparativos de revolta." (ALBUQUERQUE, 1899:87) A revolta de Gaza de 1897, sobre a qual Mouzinho fez referência, tratava-se dos remanescentes da C*ampanha de 1895*. No movimento de 1897, estava à frente o régulo *Maguiguana*, um *Tsonga*, que tentava aglutinar guerreiros para fazer frente à dominação colonial.(SANTOS, 2007:181)

Era preciso se fazer a efetiva ocupação do lugar conquistado. Assim, reclamava Mouzinho que desde 1874, quando as missões cristãs protestantes escocezas se estabeleceram em Blantyre,[3] o império lusitano se fizesse exercer sua autoridade política, administrativa e social, principalmente com a presença das missões cristãs católicas portuguesas, aquele território pertenceria à colônia portuguesa e por sua vez teria evitado "a vergonha do *Ultimatum*" Inglês de 1891. Era preciso civilizar toda a "gente selvagem", livrando-a, na linguagem do colonizador, da tirania dos grandes chefes indígenas. Mas, para ocupar e civilizar toda a gente e, principalmente, proteger a soberania do império ultramarino. (ALBUQUERQUE, 1899: 89,92-93)

Observa-se que não bastava conquistar os corpos, mas, também, as almas. Muitos

3 Fundada através do trabalho missionário da Igreja da Escócia, hoje Blantyre é uma das mais importantes cidades do Malauí. It has many historic and cultural heritage resources, which constitute a vital part of the city and are crucial for its identity, cultural and social well-being and attractiveness to business and tourism.

administradores e religiosos, como o Padre Vicente do Sacramento em 1919, argumentavam que as missões "além de imporem a língua, os valores e os costumes europeus aos *indígena*s, deveriam também ser missões de ocupação efetiva e exploração das terras..." (ZAMPARONI, 2007).[4] Com as missões, os *indígenas,* segundo Mouzinho, aprenderiam a trabalhar, aperfeiçoar seus primitivos processos de cultura, seriam treinados em profissões manuais, ao mesmo tempo que poderiam adquirir "uns princípios de moral rudimentar, que, se de muitos são frequentemente esquecidos, n´outros frutificam em benefício próprio e alheio". (ALBUQUERQUE, 1899:96)

Nas várias localidades, diversas sociedades, de alguma forma, passaram a ter contato direto ou indireto com os missionários católicos.[5] O império português precisava de mãos para o trabalho, daí a necessidade de preparar o homem africano moralmente para o mundo do trabalho dos colonos. (ZAMPARONI, 2007: 45-63) Assim, o administrador de Moçambique, no final do século XIX, defendia:

> Quanto a mim, o que melhor temos a fazer para educar e civilisar o indígena é desenvolver-lhe praticamente as suas aptidões de trabalho manual e aproveita-lo para a exploração da província. É pelo trabalho manual, pelos hábitos de atividade regulamentada que ele traz como conseqüência, pelas necessidades que cria em contato com os brancos, que o indígena hade ir passando por uma evolução lenta do estado selvagem para uma civilização rudimentar, única de que, por agora, aquela raça me parece susceptível. (ALBUQUERQUE, 1899:101)

Foram muitas as missões instaladas pela Província de Moçambique. Missões cristãs estrangeiras, a exemplo das chamadas missões suíças e missões cristãs católicas lusitanas se estabeleceram na colônia, principalmente, no final do século XIX e ao longo do século XX. Mesmo num curto período de tempo, quando o Estado separou da Igreja, durante o advento da República em Portugal, os religiosos, sejam eles seculares ou regulares, não deixaram de atuar na colônia portuguesa. (ZAMPARONI, 1998:416)

Em 1898, por exemplo, a Ordem Franciscana fundou a primeira missão em Moçambique, instalando-se no distrito de Beira. Em 1910, missionários dessa Ordem já estavam atuando além de Beira, também em Xai-Xai, S. José do Mônguе, São Francisco de Inharrime ou Mocumbi.[6] Com o passar do tempo, o mapa de expansão dos Franciscanos se ampliaria ainda mais. Em 1933, o relatório enviado à Roma e à sede do governo português em Lisboa informava que as missões fransciscanas estavam espalhadas em vários lugares

4 Ver, também, Valdemir Zamparoni. "Deus branco, almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique, 1910-1940". Texto digitalizado http://www.xiconhoca.net/deusbrancoalmanegra/.p.5

5 Segundo Eduardo Medeiros, o termo etnia é contemporaneamente discutível, apontando que a ideia de composição étnica moçambicana tem uma longa, complexa e controversa história. Segundo ele, as etnias nascem e morrem, e a fixação étnica feita pelo colonialismo tardio, por si mesmo um objeto de estudo, é uma armadilha para os mais distraídos estudiosos do assunto, sobretudo que muitos desprezam com frequência a contextualização histórica na longa duração. Ver: Eduardo Medeiros. "Etnias e etnicidade em Moçambique – notas para o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre povos de língua(s) emakhuwa e élómuwè". In: Cientistas Portugueses Residentes no Estrangeiro. Aveiro, UA/Fórum Investigadores Portugueses, Fundação João Jacinto Magalhães, 1996: 107-127.

6 Arquivo Província Portuguesa da Ordem dos Franciscanos, Lisboa. Missão Franciscana de Moçambique – 1, Estante VI b Nº 303, relatório de 1933, p.1

de Moçambique, a exemplo de Beira, Mônguè, Inharrine, Homoíne, Amatongas, Macequece e Inhambane.

Nesse relatório, produzido em 1933, identifica-se que aquelas mesmas questões apresentadas em 1899 por Mouzinho Albuquerque continuavam entre os objetivos e práticas dos chamados agentes civilizadores. Assim, o relatório informava que "o missionário pretende fazer do indígena não só cristão pronto e dar a vida pela sua fé, mas também um homem regularmente instruído na leitura e escritura da língua portuguesa, e com hábitos de trabalho."[7] Passado 35 (trinta e cinco) anos que a missão dos franciscanos chegara à Moçambique, aquela mesma preocupação de cristianizar, ou melhor, civilizar os *indígenas* para o mundo do trabalho continuaria em voga.

Portanto, diante das considerações preliminares, é nesse contexto dos finais do século XIX, que teremos de ampliar a análise sobre as incursões missionárias católicas e as repercussões sociais e culturais de suas atividades evangelizadoras e civilizadoras. Todavia, na próxima seção será discutido aspectos em torno de uma viagem feita por um missionário católico, portanto um *espírito branco*, representante do Deus cristão, às terras do Maputo, com a missão em conquistar almas negras para o governo colonial em Moçambique.

2 | "EM BUSCA DE UMA ALMA NEGRA*":* UMA VIAGEM À MAPUTO

A presença lusitana ao sul de Moçambique, ainda que incipiente, data desde o século XVI. Naquela região, principalmente, em torno da baía de Lourenço Marques se constituiu um importante entreposto comercial que se negociava marfim, ouro, fazendas e até mesmo humanos que eram capturados para atender ao lucrativo mercado escravista. (NORONHA, 1936). A baía de Lourenço Marques era uma área estratégica para a entrada e saída de mercadorias e pessoas de diferentes origens e nacionalidades. A localização privilegiada das terras ao Sul de Moçambique fez com que ao longo dos séculos, sobretudo no XIX, ocorresse uma intensa movimentação de diversos grupos e sociedades locais, denominados genericamente pelos portugueses de *landins* – em sua maioria *Tsongas* – em função das mudanças que ocorreriam, sobretudo, a partir da presença dos ingleses no Transvaal, a expansão territorial dos *boers* nas fronteiras sul africanas, migrações e conquistas dos povos *nguni ou v*átuas em terras do sul de Moçambique e da presença de portugueses na condição de comerciantes, negociantes, viajantes, administradores, militares, missionários, entre outros sujeitos de nacionalidades diversas que para àquelas terras se dirigiam em busca de riquezas e negócios. (PELISSIER, 1994 p. 111-128; MAUNGUE, 2012, p.50-62)

Outro importante fator que proporcionava uma intensa movimentação populacional estaria relacionado à localização espacial da baía de Lourenço Marques, que estava ligada

7 *Idem*, relatório de 1933, p.2

a uma vasta rede fluvial ao Sul de Moçambique. Importantes rios, como o Incomati, Maputo, Tembe, Sabié, Limpopo, entre outros rios e lagos serviram ao longo dos séculos como elo de comunicação entre a chamada "gentes do mato" com a população que se constituía entorno do litoral, mas especificamente nas adjacências do que seria a partir da segunda metade do século XIX o distrito e posteriormente cidade de Lourenço Marques.[8] Esta vasta região a partir da segunda metade do XIX se tornou um espaço estratégico para a expansão comercial e territorial dos negócios lusitanos. Portugal precisava defender o importante território contra a influência inglesa, dos boers e contra as chefaturas existentes que não aceitavam o sistema de domínio, "vassalagem", português e para isso alegava que faria tal defesa em nome do "direito natural e de soberania" que exercia desde os tempos imemoriais dos "descobrimentos".[9]

No final do século XIX, dada a política colonialista adotada após o tratado de Berlim 1884/85 e as ferrenhas disputas por territórios entre as nações imperialistas europeias, Portugal, de modo geral, tratou de efetivamente ocupar o território de Moçambique. As fronteiras e entradas para as terras de Moçambique eram objetos de diversas projetos e debates entre a administração local da Colônia e os administradores, políticos, militares da Metrópole. No caso específico ao sul do Rio Save, preocupações e ações eram tomadas no sentido de proteger a região costeira que banhava toda a faixa litorânea de Inhambane, Gaza, assim como Lourenço Marques.

Como dito, anteriormente, Lourenço Marques era um importante porto de embarque e desembarque de mercadores, viajantes, militares, administradores, intelectuais, missionários, entre outros sujeitos. Não apenas mercadorias circulavam por aquele vasto espaço mas, também, pessoas, ideias, notícias, boatos, práticas sociais, culturais e políticas. Da mesma forma que a área costeira deveria ser protegida, as fronteiras mais ao oeste em relação ao litoral, igualmente, deveriam ser nacionalizadas e vigiadas contra a expansão e cobiça das nações inimigas, a exemplo das dinâmicas sociais e políticas

8 Lourenço Marques(atual Maputo, capital de Moçambique) até finais do século XIX, quando de fato iniciaria uma efetiva ocupação e colonização das terras do Sul do Save pelo Governo Português, se constituía apenas como sede de uma fortaleza militar (Presídio) e servia como entreposto comercial. O distrito de Lourenço Marques e seu Presídio eram cobiçados principalmente em função da área portuária. Por exemplo em meados do século XVIII não apenas portugueses se faziam presentes na região portuária e, consequentemente, em torno das terras que margeavam o distrito se faziam presentes os britânicos, holandeses, franceses e até mesmo austríacos. Na primeira metade do século XIX os portugueses igualmente tiveram que enfrentar além dos povos locais Angunes (ngunis) Zulus e Tsongas, enfretaram os Boers, conhecidos como Holandeses do Cabo. Os Boers estavam em busca de rotas que ligasse as terras sul africanas ao litoral Indico, sobretudo aos rios da região de Maputo, o Catembe e, propriamente a baía de Lourenço Marques. Ver (PELISSIER, 1994:113-115)

9 Na segunda metade do século XIX, a estratégia adotada pelo Governo português para controlar o sul do Save, já que não tinha de fato o domínio direto do território, seria manter a soberania sobre a região a partir do sistema que à época se denominava de "vassalagem". Os régulos a partir de acordos e tratados feitos com o reino português se tornavam tributários, portanto vassalos, da metrópole. No decorrer da segunda metade do século XIX diversos régulos foram considerados tributários de Portugal, a exemplos de Moamba, Xirinda, Manhiça, Magaia, Matola, Mahota, entre outros, que deviam lealdade à soberania portuguesa e defender o território de invasões estrangeiras ou de povos "inimigos" da tão cobiçada região. (NORONHA, 1936: 11-12). O próprio chefe *vátua (nguni)*, o régulo Muzila, pai daquele que seria um dos mais temidos régulos do Sul de Moçambique, o Gungunhana, tornara-se vassalo de Portugal e, portanto, iniciaria sua política de expansão do território do rei dos *vátuas* no início da segunda metade do XIX. Muzila era filho e sucessor de Manicusse que, à frente de um exército vindo da Zululândia, tinha fundado o Império de Gaza.

que ocorriam nas terras do reino Maputo, sob o domínio da rainha Zambia (Zambila) e, posteriormente seu filho o rei Unguanazi (Ngwanase) (MTHETHWA, 2002, p. 45-70; MAUNGUE, 2012, p.58).[10] A preocupação do governo português não se dava apenas em torno da forte política e cobiça colonialista britânica mas, principalmente, preocupações diversas e, não menos importantes, fizeram com que Portugal no final do XIX adotasse uma política mais dura para definitivamente conquistar o território que defendia, segundo os portugueses, por direito natural. Nesse contexto de dominação e exploração surgem, como denomina Terence (RANGER, 2011: 51-72) diversas iniciativas e movimentos de resistência dos povos "avassalados", ou não, submetidos ao domínio português.[11]

À época entre 1890 e 1894, por exemplo, é possível identificar diversas bases missionárias e sucursais de igrejas protestantes em diversos pontos do território do Sul de Moçambique. Configurava naquele espaço a presença das missões suíças, missões anglicanas, missões wesleyanas, entre outras, principalmente oriundas das terras sul africanas a exemplo do Natal e Transvaal. (NORONHA, 1894: 12; BUTSELAAR, 1987; JUNOD,1996) Dessa forma, Portugal precisava urgentemente conhecer, dominar e colonizar as terras e as sociedades locais, portanto fincar a bandeira portuguesa, devido às ameaças externas e, igualmente, as ameaças internas em razão às inúmeras agitações empreendidas pelos africanos que ocorriam nesse lapso de tempo. Entre a administração da metrópole e administração do governo colonial e mesmo no âmbito da administração local do distrito era consenso que Portugal precisava colonizar e civilizar os povos inferiores. Para isso as sociedades locais deveriam jurar lealdade administrativa e política ao regime e aceitar o domínio português sobre suas gentes e terras. Quando esse domínio não se dava de forma "diplomática", a exemplo do sistema de "vassalagem", era precisar exercitar o domínio a partir da força militar e todo seu aparato bélico. Contudo, outras formas e estratégias de dominação ocorreram com o afã de colonizar e explorar a Colônia.

Nesse sentido, apesar dos vários regimes políticos vivenciados na metrópole desde de final do XIX até meados de 1940, o emprego de pessoal missionário católico português seja ele de uma ordem religiosa ou secular foi utilizado em todo território tanto nas terras do sul, quanto na região central e até mesmo no norte de Moçambique. Ainda que algumas áreas estivesse sob dominação indireta, tal como a região de Manica e Sofala que estava, de 1891 até 1942, sob domínio da Companhia de Moçambique, a presença missionária se fazia presente, à exemplo dos missionários da Ordem Franciscana que chegaram naquele espaço no final do século XIX, assim que a Companhia foi sediada na região. Como já

10 A Colônia precisava efetivamente ocupar e explorar seu território dada a ameaça, por exemplo, da presença dos *boers* e ingleses no Transvaal e no Natal, assim como proteger a fronteira, sob a política e cobiça de Cecil Rhodes, na faixa que circundava o lado noroeste de Gaza com o território sob o domínio da Bristish South Africa Company, criada em 1889, que seria a futura Rhodésia

11 Na medida que a política de colonização endurecia, reações diversas eclodiram por parte tanto dos "naturais" da terra, quanto dos colonizadores portugueses. Estes não apenas temiam aos "naturais" da terra. De maneira geral, Portugal vivia o tempo todo sob tensão quanto ao domínio daquilo que era considerado seu território. Mesmo após o *ultimatum* inglês de 1891, assinado entre Portugal e a coroa britânica que definia as fronteiras da Colônia, a coroa lusitana, também, a todo tempo temia que Moçambique fosse invadida pelos estrangeiros e seus negócios

foi devidamente situado na primeira seção desse artigo as missões católicas agiram como uma espécie de “braço” da administração colonial nas terras de Moçambique.[12]

Em 1894, Eduardo de Noronha, português, oficial de infantaria, jornalista e escritor – à época atuou como militar nos conflitos que se sucederam em torno da “rebelião dos indígenas” do distrito de Lourenço Marques – publicou uma longa crônica a partir de suas memórias e experiências, narrando tal acontecimento. Lembrava o cronista e militar que, para além do endurecimento da administração colonial sobre os régulos e “suas gentes”, a influência dos missionários estrangeiros contaminavam as relações “diplomáticas” que os lusitanos tinham para com os chefes locais e suas populações.[13] Noronha, como testemunha ocular, dos fatos à época, apontava que os missionários a exemplo das missões suíças e wesleynas eram “hábeis e inteligentes, sacerdotes por vocação, conhecendo variadas sciencias, pregando na língua dos indígenas, casados e trazendo consigo suas mulheres, percorrem as povoações” e disseminavam todo um ódio nos lugares que se estabeleciam contra a soberania portuguesa. Eram vistos como os mais “perigosos inimigos do domínio português na África” (NORONHA, 1894:12).

No dia 14 de outubro de 1894, alguns chefes locais, sobretudo descontentes com o endurecimento da política colonial,[14] a exemplo de Mamatibejana, regulo do Zixaxa, de Mahazuli, regulo de Magaia e de Amgundjuana, regulo da Moamba, politicamente resolveram atacar a cidade de Lourenço Marques. A estratégia adotada era que o ataque deveria ser feito por três pontos diferentes e esse momento teria que acontecer antes de chegarem à cidade os reforços oriundos da Europa ou de outros pontos de Moçambique. Dessa forma, a gente dos régulos de Zixaxa e de Moamba, segundo as memórias de Eduardo Noronha, atacaria pelo Lanhaguene, a estrada que daria acesso ao Transwaal e a baixa do Mahé. (NORONHA, 1894: 77) Na manhã de domingo os “rebeldes” atacaram a sede da missão de São José de L´hanguene, destruíram o altar, “multilaram os santos, derrubaram os crucifixos e teriam queimado a capella se não fossem repellidos” (NORONHA, 1894:79) O fato ocorrido denota que àquela gente, de alguma forma, enxergava a igreja católica como símbolo do governo colonial português. As imagens dos santos católicos, a exemplo do padroeiro da missão São José, foram simbolicamente mutilados e destroçados. Além dos santos, os crucifixos foram derrubados, fato este que sugere uma consciência dos “rebeldes” frente ao regime e tudo o que representava a presença da cruz, portanto da

12 As missões católicas além de auxiliar a administração colonial para dominar as mentes, os corpos e almas dos africanos, também teriam a função em combater uma forte presença de missionários protestantes, denominados de estrangeiros, uma vez que estes eram vistos como uma das mais perigosas ameaças do domínio português na África oriental. (NORONHA, 1894).

13 Nesse contexto há que se destacar o papel dos *chiconguelas* que eram uma espécie de evangelistas africanos formados pelas missões protestantes, a exemplo das missões suíças. Muitas autoridades atribuíam que os tais *chiconguelas* exerciam uma importante influência juntos alguns régulos e suas gentes despertando-os politicamente para as formas de exploração pelas quais eram submetidos pelo governo colonial. Para compreesão mais ampliada, embora seja para um período posterior ao final do XIX, sobre a influência da evangelização na formação da consciência política de parte dos africanos do sul de Moçambique, ver (SILVA, 2001)

14 Sobre o endurecimento da política colonial portuguesa nos territórios Sul de Moçambique. Ver: (ZAMPARONI:2007)

igreja católica, naquelas terras. (SILVA, 2001)

Contrariando a semântica maniqueísta e racista compartilhado à época por missionários, administradores, militares, etnógrafos, entre outros, que afirmavam que os africanos eram inferiores, crianças crescidas, selvagens, pagãos, incivilizados, entre outros termos[15] e estes agiam apenas a partir dos instintos, o caso acima apontado denota que apesar do poderio bélico do colonizador, os subjugados, ainda que em determinado momento não fossem vitoriosos, souberam, quando possível, articular, planejar e agir contra as arbitrariedades do sistema colonialista. Em relação ao ataque dos indígenas de 1894 contra a cidade de Lourenço Marques, indica que desde anos anteriores muitas sociedades locais estariam descontentes com a política administrativa e religiosa adotada pela administração colonial.

Dessa forma, nota-se que muitas expedições sejam elas militares, administrativas e religiosas foram feitas no sentido de convencer muitos chefes locais para serem leais apenas à bandeira e soberania portuguesa, uma vez que muitos régulos poderiam ser cooptados ou alinharem-se aos ingleses, a exemplos do Rei Gungunhana, do protetorado de Gaza e do Rei Unguanazi, do Maputo. Estes dois, por exemplo, anterior aos acontecimentos de 1894, embora tivesse prestado juramento de "vassalagem" à administração portuguesa, também, fizeram acordos com os ingleses do Transvaal e da Bristish South Africa Company, criada em 1889, que seria a futura Rhodésia.

2.1 "Unguanazi... naturalmente altivo, como descendente de família fidalga" uma viagem de um representante do "Deus Branco" pelo Maputo.

A Igreja católica, através da Prelazia em Moçambique, juntamente com a administração colonial entre o final do século XIX e décadas iniciais do XX, mesmo quando se instituiu a República, em 1910, onde se separava a Igreja do Estado, patrocinou a abertura de diversas bases e sucursais missionárias com o objetivo central em conhecer, catequisar e civilizar inúmeras sociedades locais. No ano de 1892, a Prelazia de Moçambique, por ordem do Governo colonial, determinava que o missionário secular padre Augusto Soares Pinheiro, fundasse uma base missionária, cujo padroeiro era São José, próximo a Lourenço Marques, distância de 4km da cidade, no lugar conhecido como Mayanguene, que posteriormente, a pedido do pároco para se evitar certos inconvenientes, foi alterado em novembro de 1892, para o nome de L´hanguene. [16]

Em seu primeiro relatório enviado ao Prelado local, Augusto Soares Pinheiro, informou que a principal razão de ter sido criada àquela missão era fazer frente à propaganda das sociedades bíblicas que há anos ali foram estabelecidas, a exemplo da missão suíça, alcançado sobre o indígena grande prestígio. [17] Assim descrevia o missionário que no raio

15 Sobre o papel desempenhado por missionários, viajantes, militares, administradores, etnólogos, os chamados ideólogos do colonialismo, dentro da ordem colonial, ver: (MUDIMBE: 2013)

16 Arquivo da Arquidiocese de Maputo, doravante AAM, Caixa. Missão São Jose de L´hanguene, Correspondência de 20.11.1892, enviada à Prelazia.

17 AAM, .Caixa Missão L´hanguene, Relatório de 22.04.1893.

de 03km da sede da missão haviam cerca de 2500 a 3000 almas indígenas, dos quais apenas 90 (noventa) eram cristãos e aqueles que sabiam ler de forma rudimentar não mais que 130 almas. Dois anos após a fundação da base missionária de L´hanguene e de ter posto em prática sua "política de missionação", o pároco fora ordenado a abrir outras sucursais, sobretudo com escolas, para catequisar novas almas e os corpos.

Em 02 de fevereiro de 1894, mediante autorização do Bispo da Prelazia, partiu Augusto Soares para a região do Maputo com o objetivo de convencer o chefe local e sua gente a adotar, por meio da convenção, as doutrinas da fé católica. Estava convencido o missionário dos ensinamentos de São Marcos que orientava que o bom cristão deveria pregar o evangelho a toda criatura. Assim, teria o religioso como missão buscar e converter novas almas para o reino de Deus. Melhor situando: para o reino branco lusitano. A viagem do missionário através do rio Maputo levou um dia, pernoitando na povoação do Salamanga. No dia seguinte, após 04 horas de marcha no lombo do cavalo, o missionário e sua comitiva chegaram onde estava estabelecido a autoridade portuguesa, próximo do rei do Maputo, conhecido como rei Unguanazi (Ngwanase) e de sua mãe, a famosíssima rainha Zambia (Zambila).[18]

No contexto no final do século XIX, precisamente antes da grande política de pacificação dada através das Campanhas de 1895, a região do Maputo, sobretudo em função de sua localização estratégica, era objeto de disputas entre os britânicos e portugueses. Não apenas estes tinham interesses mas, igualmente, embora por razões diversas, os boers e zulus, queriam uma maior penetração naquela região. Pelas evidências apontadas na documentação e por análises feitas por outros estudiosos, (MTHETHWA, 2002; MAUNGUE, 2012) observa-se que por um período razoável de tempo tanto a rainha Zambia, quanto o rei Unguanazi, seu filho, das terras do Maputo, souberam tirar "proveito" tanto das incursões feitas pela administração britânica, quanto pela administração portuguesa tendo em vista a política de dominação exercida sobre as chefaturas locais nas fronteiras sul africanas entre as potências europeias.

No relatório enviado à Prelazia, confessa o religiosos que, uma vez confiado a ele a tarefa de convencer o rei Unguanazi em aceitar a soberania portuguesa e em suas terras instalar uma sucursal missionária, partiu para a viagem um pouco desanimado já que pelas informações preliminares que tivera sobre aquele individuo, sua mãe e sua gente, eles seriam cruéis, sanguinários e "mais retrógados que os chineses."[19] Nesse momento o missionário utiliza-se da presença chinesa em terras moçambicanas para do ponto de vista racial e dos *usos* e *costumes* classificar os africanos, especialmente as gentes sob proteção de Unguanazi , como populações mais atrasadas e retrógadas na escala da humanidade. Evidentemente que os brancos, a exemplo do próprio missionário, na ordem colonial auto se representavam como previdentes, altivos, racionais e empreendedores.

18 AAM. Caixa Missão L´hanguene, Relatório de 22.04.1893.
19 AAM, Caixa, Missão José de L´anguene. Relatório de uma viagem ao Maputo,p.2

(MBEMBE:2014)

Passado alguns dias após sua chegada ao Maputo, o padre pela primeira vez testemunhava a chegada de Unguanazi, com parte de sua gente, chegando da grande caçada empreendida. No dia 09 de fevereiro, completando 07(sete) dias que partiu de Lourenço Marques, finalmente o religioso encontrou-se com o rei. Ao vê-lo em carne e osso o tão temido chefe, Augusto Soares ficou surpreso com a presença daquela figura já que ele era representado como um dos mais temíveis chefes de toda região sul das baías de Maputo e Lourenço Marques. Mas, para a surpresa do religioso o rei de Maputo, segundo a sua visão, era de bela estatura, olhar franco e "seu ar naturalmente altivo" tal como se fazia parecer descendente de uma família fidalga. Feitas as primeiras tratativas através de um interprete, residente no posto militar, perto da sede do rei, Augusto Soares, revelou que:

> Depois dos comprimentos e de saber ele do interprete da residência quem eu era falei-lhe eu mesmo em landim, que é a língua falada com pequenas diferenças de pronuncia em todo estes districto e apresentei-lhe as minhas pretenções. (...) Tenho já ensinado muita gente em Lourenço Marques e agora quero vir para aqui para te ensinar a ler, a escrever, a contar e a falar a língua portuguesa que é muito bonita e fácil de aprender. (...) Respondeu-me (Inguanazi) que há muito tempo desejava saber falar o portuguez e que por isso aceitava e agradecia o meu oferecimento que escolhesse o logar para a casa da escola e para me provar a sua boa vontade mandou que lhe trouxessem um pequeno methodo de leitura escripto em zulo e inglez e leu–me algumas palavras, escrevendo com razoável calligraphia o seu nome num papel que lhe apresentei. [20]

Muitos missionários quando chegaram em terras africanas simplesmente enxergavam as sociedades locais e suas culturas como tábulas rasas sem nada oferecer à civilização. O missionário Augusto Soares não fugia a regra. Ele representava os *landins, (Tsongas ou rongas*) do sul de Moçambique como povos de péssima índole, dentre outros atributos inferiorizantes. Muitos, viam, por exemplo, as línguas faladas pelos "donos da terra" como uma espécie de "balbucias" ou no limite eram vistas como dialetos porém, não poderiam ser configuradas como verdadeiras línguas. Aliás, a língua, dentre outros grandes temas, vai ser objeto de projetos e debates acalorados não apenas entre os missionários católicos mas, também, entre os administradores locais, negociantes e até mesmo entre os missionários das igrejas protestantes.

Para o caso acima, o encontro entre o rei Unguanazi Tembe e o religioso Augusto, o missionário adotaria método semelhante tal como os missionários protestantes já algum tempo empreendiam. Estes ensinavam aos africanos o cristianismo e outras coisas práticas da vida na própria língua dos "donos da terra". (JUNOD, 1896) Diríamos que, para o fato acima, o missionário Augusto teve que primeiro se "civilizar" com os "donos da terra", principalmente, aprender sua língua para a partir daí colocar em prática seu

20 AAM, Caixa, Missão São Jose L´hanguene. Relatório de uma viagem ao Maputo, p. 2

projeto catequético entre os *landins* dos arredores de Lourenço Marques e L´hanguene. Na conferência que ele teve com o rei Unguanazi, utilizou-se a língua *landim* para convencê-lo de que a presença de uma sucursal missionária católica seria alvo vantajoso para a gente de Maputo.

Na contra mão daquilo que muitos pensavam de que os africanos eram tábulas rasas ou proto-humanos, Unguanazi se revelou um homem dotado de uma complexa inteligência. Revelou aquele rei ao missionário que não apenas queria falar português já algum tempo mas, igualmente, sabia falar, ao menos para o olhar desconfiado do religioso, zulu e inglês. Na acepção da palavra, diríamos que Unguanazi era um verdadeiro poliglota. Não apenas falava sua língua materna (ronga), o *landim* para os portugueses, falava e escrevia algumas frases e termos em zulu e inglês mas, além disso, queria saber falar português. Apreende-se desse caso, especificamente, por Maputo está localizada numa zona fronteiriça e alvo de uma forte influência dos zulus, ingleses e portugueses de alguma forma Unguanazi queria saber "jogar o jogo" e minimamente dominar os signos e símbolos daqueles que por circunstâncias diversas, por um longo período tinha que se relacionar inclusive com os inimigos.

Embora Unguanazi tenha aceitado as tratativas proposta pelo padre Augusto Soares em fevereiro de 1894, pelo visto 07 (sete) meses depois, mais precisamente às vésperas de outubro de 1894, o rei de Maputo resolveu, após acordos e promessas, não auxiliar os portugueses naquela empreitada. O acordo feito era para que o regulo de Maputo pudesse auxiliar as tropas portuguesas contra os pretos revoltados do Mahazuli, na Magaia cuja a povoação ficava próxima ao rio Incomati, mas também de outros régulos como de Zixaxa e Moamba. Teria aquele regulo do Maputo, tal como teria refletido a mãe do regulo Maticuana, localizado próximo às cercanias de Lourenço Marques, se solidarizado com os "indígenas revoltosos"? Noronha, testemunha ocular, à época, dos fatos que sucederam no ano de 1894, afirmou que a mãe de Maticuana teria dito a uma "embaixada" portuguesa que:

> os brancos querem os meus filhos, que são pretos, para bater outros pretos por causa do aumento do imposto de palhota, irmãos não matam irmãos, os brancos já mandaram chamar a impi de Maputo, que venha, que as nossas azagaiais tingi-se-háo de sangue. (NORONHA, 1894:27)

Dessa forma transcreveu Eduardo de Noronha a partir de suas lembranças e experiências vividas à época. O que se sabe desse episódio, que será objeto de análise em outro momento, é que por solidariedade ou por interesses diversos o povo de Maputo, embora tenha chegado até às margens do rio Catembe, próximo a baía de Lourenço Marques, não avançou sequer um metro para auxiliar as tropas portuguesas e lutar contra os indígenas revoltados daquele lugar. Aliás, o imposto de palhota será por assim dizer o estopim para que muitos africanos de Moçambique se revoltassem com mais veemência ao domínio português. Práticas de resistência diversas, sobretudo, contra o trabalho forçado,

chibalo, e contra a cobrança do imposto de palhota (ZAMPARONI, 2007) vão servir de mote para as Campanhas de 1895 que destronaram, entre outros, o reinado de Unguanazi, em Maputo e o reinado de Gungunhana em Gaza.

REFERÊNCIA

ALBUQUERQUE, J. Mouzinho de*. Moçambique. 1896-1898*. Lisboa. Manoel Gomes, Editor.1899

BOAHEN, Albert Adu. África sob dominação colonial, 1880-1935. 3ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011 (Coleção História Geral da África, vol.7)

BUTSELAAR, JAN VAN. Africanos, missionários e colonialistas. As origens da Igreja Presbiteriana de Moçambique. (missão suíça) 1880-1896. Lausanne: Departement Missionnaire des Eglises Protestantes de la Suisse Romande, 1987

ENNES, Antônio. *Moçambique*. Relatório apresentado ao Governo. 4ª edição. Agência Geral do Ultramar, 1946

JUNOD, Henri. Grammaire Ronga. Manuel de conversation. Vocabulaire. Ronga-portugais-français-anglais. Lausanne: Imprimerie Georges Bridel, 1896

JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, tomo I eII

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra – II*. 3º edição. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002

MAÚNGUE, Sérgio Armando. Território vivido e o mapa colonial: migração, colonialismo e identidades no Sul da Baía de Maputo. Dissertação de Mestrado. Pós Graduação em História. Salvador: Ufba, 2012.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Lisboa: Antígona, 2014.

MEDEIROS, Eduardo. "Etnias e etnicidade em Moçambique – notas para o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre povos de língua(s) emakhuwa e élómuwè In: Cientistas Portugueses Residentes no Estrangeiro. Aveiro, UA/Fórum Investigadores Portugueses, Fundação João Jacinto Magalhães, 1996: 107-127.

MOUTINHO, Mario. *O Indígena no Pensamento Colonial Português*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófona, 2000

MTHETHWA, Dingani. The Mobilization Of History and the Tempe Chieftaincy In Maputaland: 1896-1997. Masters of Arts in History. Faculty of Human Sciences, Univrsity of Natal. Durban, 2002.

MUDIMBE, V.Y. A Invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Portual: Edições Pedago; Angola: Edições Mulemba, 2013

NORONHA, Eduardo de. A rebelião dos indígenas em Lourenço Marques. Lisboa: M.Gomes, Editor, 1894.

NORONHA, Eduardo de. A Defesa de Lourenço Marques. Divisão de publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colônias. Lisboa: Coleção pelo Império, 1936

PELISSIER, René. História de Moçambique. Formação e oposição 1854-1918. Vol 1. Lisboa: Estampa, 1994

RANGER, Terence. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu. África sob dominação colonial, 1880-1935. 3ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011 (Coleção História Geral da África, vol.7)

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897). Dissertação de Mestrado. Pós Graduação em História. USP: São Paulo, 2007

SOUZA, José Augusto Alves de. 500 anos de Evangelização em Moçambique. (11 de março de 1498 a 11 de março de 1998). Braga: Livraria A.I., 1998

SILVA, Teresa Cruz e. Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suiça (1930-1974). Maputo: PROMÉDIA, 2001

WESSELING, H. L. Dividir para dominar: a partilha da África (1880-1914). Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora Revan, 1998;

ZAMPARONI, Valdemir D. Entre ‘narros’ e ‘mulungos’: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, Moçambique 1890-1940. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1998

ZAMPARONI, Valdemir D. De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique. Salvador: Edufba; CEAO, 2007

CAPÍTULO 9

O TESTAMENTO DE DOM EMANUEL GOMES DE OLIVEIRA, UMA ANÁLISE HISTÓRICA

Data de aceite: 01/12/2021

Maximiliano Gonçalves da Costa
Graduado em História, Filosofia e Teologia
Pós-Graduado em Docência do Ensino Superior pela Universidade do Norte do Paraná (UNOPAR)
Mestre em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG)
http://lattes.cnpq.br/9903426417351442

RESUMO: Neste artigo analisaremos o testamento de Dom Emanuel Gomes de Oliveira, sétimo bispo de Goiás, que foi escrito em Goiânia no dia 08 de setembro de 1954[1], ano que antecedeu sua morte. Pretendemos averiguar a partir do testamento as declarações de sua "última vontade". Nos valeremos dos estudos sobre a História da Morte para melhor compreensão do conteúdo. Pois, o testamento é a melhor fonte para abordar a antiga atitude diante da sepultura. Achamos oportuno esse estudo, pois por meio de seu testamento, Dom Emanuel nos deixou muito de seus pensamentos e convicções.
PALAVRAS-CHAVE: Dom Emanuel Gomes de Oliveira, Testamento, Goiás

THE TESTAMENT OF DOM EMANUEL GOMES DE OLIVEIRA, A HISTORICAL ANALYSIS

ABSTRACT: In this article we will analyze the testament of Dom Emanuel Gomes de Oliveira, seventh bishop of Goiás, which was written in Goiânia on September 8, 1954, the year before his death. We intend to find out from the will the declarations of his "last will". We will use studies on the History of Death to better understand the content. For, the will is the best source to address the ancient attitude towards the grave. We think this study is opportune, because through his will, Dom Emanuel left us much of his thoughts and convictions.
KEYWORDS: Dom Emanuel Gomes de Oliveira, Testament, Goiás

1 I INTRODUÇÃO

O episcopado de Dom Emanuel Gomes de Oliveira em Goiás (1923 a 1955) foi marcado pela consolidação de uma rede educacional católica de todos os níveis, motivada por ele. A educação superior católica ganhou destaque na segunda metade de seu governo, de maneira mais precisa nas décadas de 1940 e 1950. Dom Emanuel teve uma atuação marcante na vida do Estado seja na sua organização civil, política, educacional ou religiosa. As bases que ele lançou para a constituição de uma Universidade Católica em Goiás, possibilitou à Igreja Católica

1 Data que se comemora a Festa da Natividade de Nossa Senhora. Os documentos relevantes da Igreja Católica costumam ser datados na comemoração de alguma celebração litúrgica importante.

uma atuação mais eficaz na formação de uma nova elite goiana, com o desejo de constituir “novos militantes” que pudessem ser favoráveis, defensores e difusores dos princípios católicos.

A consolidação da República permitiu o fortalecimento e expansão do processo de laicização no Brasil, provocando uma reação do episcopado brasileiro que reagiu por meio de estratégias políticas e culturais com a finalidade de uma restauração católica para o país. Na era Vargas aconteceu muitas disputas políticas onde vários movimentos intelectuais se destacaram, assumindo os debates que orientariam os rumos do país conduzidos por princípios laicos. Outro acontecimento importante desse período, foi a ênfase dada aos problemas que envolvia a educação e a busca de soluções para os mesmos, mobilizando diversos intelectuais para pensar propostas e ações que melhorassem esse cenário educacional no país. Goiás, como um estado brasileiro não ficou imune a essas mudanças, passou por muitas transformações nesse período, provocando à Igreja Católica a uma reação. Portanto coube a Dom Emanuel, como bispo protagonizar esse processo.

Segundo Vanessa Carnielo Gomes (2019, p. 21) “Dom Emanuel deixou uma diocese publicamente respeitada e politicamente forte, cuja atuação quase monopolizadora em uma área específica tornava o Estado praticamente seu dependente: a educação”. De acordo com a autora, Dom Emanuel Gomes de Oliveira foi o bispo mais importante para a consolidação da Igreja Católica em Goiás depois da proclamação da república. Pois tinha um projeto de Igreja claro, criou possibilidades que lhe ofereceu recursos para a manutenção de sua diocese, bem como, a centralização do poder em suas mãos para atuar frente ao estado laico. Seu episcopado colocou a “Igreja Católica em Goiás em posição de tornar-se um verdadeiro braço do Estado, e não seu dependente” (GOMES, 2019, p. 220). Isso pôde ser visto na consolidação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e, até mesmo na criação da Universidade do Brasil Central.

Todo esse projeto educacional liderado por Dom Emanuel Gomes de Oliveira, que teve seu ápice na estruturação e consolidação da educação superior em Goiás se inscrevem nos marcos de conservação da tradição, motivação maior da restauração católica, mas utilizando como estratégia, um elemento modernizante, a criação de uma universidade. Então, o projeto do bispo era um misto de tradição, onde se conservava, perpetuava e propagava os valores imutáveis católicos, mas que se adaptava através de meios modernos, como uma universidade, para que se expandisse em meio a sociedade moderna. A Igreja Católica sempre teve a capacidade de se reinventar em meio as mudanças que lhe eram impostas, esta habilidade de se adaptar tem feito dela uma das poucas instituições que sobrevive durante milênios.

2 I O QUE TEM A NOS DIZER O TESTAMENTO DE DOM EMANUEL?

Considerando a relevância que o referido bispo teve em Goiás, analisaremos o seu

testamento que foi escrito no ano anterior a sua morte, pois nesse documento encontramos um pouco de seus princípios e valores.

> Os testamentos parecem ser documentos privilegiados para detectar sentimentos e atitudes face à morte, já que se trata de textos redigidos normalmente com esta realidade muito próxima, a iminência da morte confere ao texto registrado uma acentuada viveza que transparece, apesar da utilização frequente de fórmulas notariais estereotipadas (PINA, 1996, p. 126).

Dom Emanuel Gomes de Oliveira faleceu no dia 12 de maio de 1955, aos 81 anos, no quarto de sua residência, situado no Seminário Santa Cruz em Silvânia-GO. Nesta data estavam reunidos nesta mesma cidade, todos os bispos da Província Eclesiástica de Sant'Ana de Goiás, D. Alano de Noday O.P., bispo de Porto Nacional; D. Francisco Padra, prelado de S. José do Alto Tocantins; D. Abel Ribeiro Camelo, bispo auxiliar de Goiás; D. Cândido Benedetto O.P., prelado de Sant'Ana do Bananal, além dos padres mais próximos ao arcebispo e algumas religiosas salesianas. Nesta reunião os bispos estudavam a nova repaginação das circunscrições eclesiásticas para a criação das novas dioceses, com o advento da nova capital Goiânia, que viria a ser sede arquidiocesana.

O testamento como fonte histórica é por si só limitado, pois ele não revela o todo do testador, mas é uma provisão piedosa do que ele considerava necessário e possível depois da sua morte (BURGUESS, 1987, p. 16). Logo o documento revela, apenas algumas prioridades do seu autor. Uma peculiaridade do testamento de Dom Emanuel, ele é prioritariamente de cunho religioso, pois considerava que o era necessário para o bem de sua alma no seu *post mortem*. A estrutura utilizada pelo bispo na composição de seu testamento é muito semelhante ao formato contido na obra do jesuíta Estevão de Castro (1627, p. 131), o *Breve aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão*, que orientava como deveria ser um testamento cristão e suas advertências. O testamento deveria iniciar invocando a Santíssima Trindade, depois Nossa Senhora e os santos de devoção pessoal e, professar a fé católica. Assim está no início do testamento de Dom Emanuel:

> Em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Amém.
>
> Achando-me em perfeita saúde e no pleno gozo de todas as minhas faculdades mentais, mas ignorando quando será o dia de minha morte, faço este meu Testamento, de meu próprio punho, aos pés de Nossa Senhora Sant'Ana, Padroeira da Arquidiocese. Suplico às Autoridades Civis e Eclesiásticas lhe dêm toda a força de lei e o cumpram fiel e integralmente, como disposição de minha última vontade.
>
> Renovo a minha profissão de fé Católica, Apostólica, Romana, na qual sempre vivi e espero morrer.
>
> Protesto inteira submissão e obediência incondicional ao Santo Padre, Augusto Vigário do Nosso Senhor Jesus Cristo e Chefe Supremo da Igreja Católica, a quem devo tudo que fui e tudo que sou, cuja última bênção imploro com filial afeto e piedoso reconhecimento (OLIVEIRA, 2015, p. 49).

Este tipo de preâmbulo pode ser chamado de escatológico (BEIRANTE, 1982), pois sugeri que o testamento era um importante meio para sua salvação, remetendo a uma preocupação com a sua alma que ia além da sepultura. A fórmula inicial está edificada sobe o dogma da Trindade, invocando cada uma das pessoas divinas, onde o testador clamava por ajuda. A expressão "ignorando quando será o dia de minha morte" definia num primeiro momento a incerteza do tempo, confiando-se à Divina Providência, além do peso da dúvida e incerteza de quando será, revela também uma esperança no poder do homem e da medicina que se avançava sempre (ARAÚJO, 1995, p. 396), possibilitando melhores condições que poderia prolongar a vida terrena. A primeira vertente mais providencialista, confiando em Deus, e a outra, mais progressista, confiando no progresso do homem e da sociedade. Dom Emanuel renovou a sua fidelidade à Igreja Católica Apostólica Romana e reiterava a sua fidelidade ao ministério Petrino, figurado na pessoa do Papa, de acordo com a ordem hierárquica da qual ele fazia parte como bispo católico. Essa profissão de fé reforçava o seu espírito de obediência e submissão aos dogmas e ensinamentos da fé católica.

O segundo elemento no testamento em questão diz respeito ao pedido de perdão:

> Aceito desde já, com filial afeto e reconhecimento também, em desconto dos meus pecados, o gênero de morte que me reserva a Providência Divina, na esperança de alcançar da infinita misericórdia de Deus o perdão de todos os meus pecados, dos quais sinceramente me arrependo.
>
> Perdôo a quantos de algum modo me ofenderam e peço perdão a quem fui ocasião de pecado. Recomendo a minha alma pecadora aos sufrágios de meus parentes, amigos e diocesanos, particularmente dos meus bons Padres como zelosos e devotados cooperadores de meu Ministério.
>
> Peço aos meus Padres muito perdão pelas mágoas as que lhes tenha causado como Superior. Agindo por Deus e para Deus, desejo estar tranquilo na minha consciência de pai e de pastor, em que não tenho a certeza, nem sequer a pretensão de haver sempre acertado (OLIVEIRA, 2015, p. 49).

Se o testamento tinha a finalidade de demonstrar as práticas piedosas que deveriam ser consideradas para o bem da alma, a confissão e o arrependimento eram primordiais para a salvação, pois os atos de penitências e das boas ações e obras poderiam diminuir significantemente o tempo das penas do purgatório (RODRIGUES, 2015, p. 28). Era importante estar em paz com sua própria consciência e, para que isso acontecesse o pedido de perdão era necessário. Além de pedir perdão prescrevia a reparação dos seus erros, encomendando a Deus os sobreviventes que amava "parentes, amigos e diocesanos". Em primeiro lugar, Dom Emanuel se arrependeu de seus pecados e pediu perdão a Deus por eles. Depois, concedeu seu perdão a todos os que o ofenderam, retomando a parte da oração do Pai Nosso que diz, "perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos ofendeu". Além disso, há um elemento interessante, o pedido de perdão aos seus padres. Sendo ele bispo de Goiás, exercendo uma função de governo, durante a vida deve

ter enfrentado muitos impasses com diversos padres no seu episcopado, portanto, esse pedido de perdão tem um valor simbólico, nessa altura do fim da vida. Uma reconciliação que pudesse apaziguar os ânimos, reparando os erros cometidos.

O terceiro elemento mostrava a sua relação com os bens materiais:

> Não constitui herdeiros, porque, graças a Deus; no momento, não tenho bens de fortuna. O imóvel que possuía à rua Vitor Meireles nr. 83 c 33-a - Riachuelo - Distrito Federal, vendi por Escritura Pública à Mitra Arquidiocesana de Sant'Ana de Goiás, cuja venda está sendo aplicada em pavilhões do Seminário Santa Cruz, de Silvânia.
>
> Como Religioso, pobre entrei para a Congregação de São João Bosco, pobre entrei para o Episcopado, pobre também, sem dinheiro, sem dividas pessoais espero morrer.
>
> Se porventura, o que não é provável, aparecer algum déficit" no meu título pessoal, espero que a Procuradoria da Mitra Diocesana, digo Arquidiocesana, mo releve, pois, virá certamente de importâncias despendidas na construção dos supramencionados institutos, notadamente nos de Silvânia, Jaraguá, Formosa e no Seminário Santa Cruz ainda em acabamento (OLIVEIRA, 2015, p. 49).

Sendo Dom Emanuel, um bispo religioso, salesiano. Ao se ingressar na congregação fez o voto de pobreza, com a finalidade de viver esse conselho evangélico. Ao relatar essa realidade no seu testamento, da sua relação com os bens matérias, ele deixou transparecer o seu esforço na prática do voto feito no início de sua vida religiosa. O desapego aos bens materiais era uma outra característica que se apresentava no final da vida, como uma forma de remissão diante de Deus, tendo Nele o sumo e único bem. Dom Emanuel apresentou o que teve como propriedade, que lhe pertencia de maneira pessoal e, qual foi a destinação dada a esse bem como uma forma de prestação de contas. Além disso, apresentou as futuras dívidas que poderiam aparecer depois de sua morte, pedindo a Mitra diocesana que pagasse com seus recursos. Essa indicação nos remeteu ao início de seu episcopado. Assim que ele assumiu como bispo de Goiás em 1923, viu que a diocese estava afundada em dívidas, com alguns bens hipotecados, por isso se esforçou para resolver os problemas financeiros internos, até mesmo para não deixar grandes dívidas ao seu sucessor, como ele recebeu. Além disso, Philippe Ariès afirma que havia duas formas de pobreza, uma obrigatória e outra voluntária. Segundo o autor, a pobreza deveria estar presente, "não apenas para ser auxiliada e um pouco atenuada, como também, ao contrário, para ser bem visível" (2012, p. 127).

O quarto elemento do testamento relatou sobre as obras de caridade:

> Entretanto apraz-me confessar e com firme e profundo reconhecimento, que nunca, jamais me faltou o necessário, quer para mim pessoalmente, quer, sobretudo, para as minhas obras de Fé ou de Caridade.
>
> Sempre e sempre, com generosidade e constância, que tocaram por vezes as raias do milagre, me valeram os diocesanos muito amados, o que deixo aqui consignado para honra dos meus caríssimos Filhos Espirituais e edificação

> dos meus zelosos cooperadores. Deus Nosso Senhor abençoe a todos os meus piedosos benfeitores e Lhes pague centuplicadamente quanto me fizeram a mim e às minhas obras Arquidiocesanas.
>
> Toda a minha renda pessoal distribui-a em vida, quase tudo a instituições religiosas dirigentes de vários educandários pelo Estado de Goiás, principalmente ao querido Seminário de Santa Cruz de Silvânia (OLIVEIRA, 2015, p. 50).

Nesta parte, Dom Emanuel enfatizou as obras feitas por suas mãos, sejam elas de fé ou caridade, ressaltando a figura dos seus benfeitores que não foram poucos, possibilitando seus grandes feitos. Durante seu episcopado, ele soube agregar perto de si pessoas de posses, de condições financeiras elevadas e de influência política e social, que colaboraram muito para o bom andamento de seu episcopado, que durou mais de trinta anos. Relatar essa situação no testamento, tem duas finalidades: primeira, sinal de gratidão as pessoas que ajudaram diretamente as obras da Igreja. Segunda, fazer o balanço de sua ação e mostrar o seu despojamento material no fim de sua vida, era uma forma de prestar contas diante de Deus para se redimir, no desejo de ganhar a salvação eterna. Logo, a motivação da caridade testamentária não é, na sua origem, social, mas de caráter essencialmente religioso (ARAÚJO, 1995, p. 563).

O quinto elemento que compõe o seu testamento, são os dados auto-biográficos:

> Órfão de Pai aos sete anos de idade, devo a minha educação em grande parte, ao meu tio paterno Revmo. Cônego Quintiliano José do Amaral, Vigário Colado da Igreja Matriz do Santo Antônio, no Distrito Federal.
>
> De fato matriculou-me S. Revma. no célebre educandário - internato de Itu, cidade do Estado de São Paulo, e em seguida no Colégio Santa Rosa de Niterói, Estado do Rio de Janeiro, primeiro educandário fundado no Brasil pelo Padre João Bosco, ora elevado à honra dos Altares - São João Bosco - onde terminei o curso médio ou ginasial.
>
> No dia 29 de Janeiro de 1891 ingressei na Congregação Salesiana, recebendo, nesta festiva data de São Francisco de Sales, a primeira sagrada veste clerical pelas mãos do Padre Lourenço Giordano, fundador do Liceu Sagrado Coração de Jesus, pertencente à sobredita Congregação, no ano de 1885; e mais tarde distinguido pela Santa Sé como Prelado do Rio Negro, Estado e Diocese do Amazonas.
>
> O saudoso tio paterno, Revmo. Vigário de Santo Antônio, do Distrito Federal, Cônego da Capela Imperial, sempre generoso para auxiliar a minha formação religiosa, legado em testamento, à Congregação Salesiana, um imóvel, casa de dois andares, sua Residência Paroquial, na Travessa do Senado, hoje Visconde do Rio Branco, na parte central da atual Capital Federal - Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2015, p. 49-50).

Por meio do relato de alguns dados da sua história, Dom Emanuel ressaltou sua orfandade, a grande ajuda que teve do seu tio Quintiliano José do Amaral, cônego da Capela Imperial e sua formação religiosa junto aos salesianos. Fazer essa amnésia histórica nos possibilita compreender, que os frutos produzidos no seu episcopado eram consequência

desse ambiente no qual ele foi formado. Segundo Ana Araújo a representação figurada do instante da morte, possibilitava um balanço mais amplo da existência, pois toda narrativa da história individual é prisioneira de um estado de espírito dramático que no último momento se expressa como epílogo de um percurso de vida íntimo, piedoso e atormentado que se revela. Desta forma "a biografia encontra-se na matriz arcaica da arte de bem morrer" (ARAÚJO, 1995, p. 195). De acordo com a autora, o balanço de uma vida é feito muito mais por parte de uma memória de valores do que dos fatos em si, mas nem por isso a biografia não deixa de revestir de um sentindo manifesto projetado no limite da existência e da convivência humana. "Na declaração de últimas vontades, o testador exprime, por vezes, o segredo da sua própria individualidade e fornece, quando está em condições de o fazer, um retrato de família possível, incompleto e imperfeito por força da natureza do próprio ato testamentário" (ARAÚJO, 1995, p. 372).

Dom Emanuel terminou seu testamento dizendo:

> Ao traçar estas linhas do meu testamento, com os olhos fitos na Eternidade esperando a hora de comparecer diante de Deus para ser julgado, espero contar com a Sua infinita Misericórdia.
>
> *In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum!*
>
> Concluo abandonando-me confiadamente, acentuo, à infinita misericórdia de Deus e à caridade dos meus caríssimos irmãos da Congregação de São João Bosco, dos meus padres, parentes e diocesanos, deixando-lhes a minha benção muito paternal e afetuosa em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Amém (OLIVEIRA, 2015, p. 50).

O tema misericórdia deu a tônica do fim de seu testamento, Dom Emanuel se lançou inteiramente diante da misericórdia de Deus, principalmente perante seu julgamento, para que Deus pudesse ser misericordioso consigo. Ele encerrou com uma frase em latim "*In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum!* Que significa, "Em ti Senhor, esperei: não serei confundido na eternidade". Esta é a última frase que compõe um dos hinos mais antigos da Igreja Católica chamado *Te Deum,* que é um hino de ação de graças contido na liturgia das horas e, que é cantado nas festas litúrgicas mais importantes da Igreja Católica. Essa frase remete ao Salmo 71(70) que inicia com um pedido de socorro a Deus, para que Ele seja seu refúgio, assim sendo, não será humilhado. Portanto, isso nos leva a crer que Dom Emanuel diante da morte que se aproximava, tinha em si um misto de louvor, confiança, ação de graças e pedido de socorro. Quatro categorias unidas num agrupamento só, que tem em sua origem comum uma situação de angustia, instabilidade que o levava a pedir socorro de Deus, através da oração de confiança diante de uma crise que estava por vir, a hora da morte. A ação de graças consistia na perspectiva futurista da felicidade que se alcançaria depois da crise (a morte). Como diz o salmista (TEB, 2015, p. 1009), essa oração brotava do coração do indivíduo como fruto da sua piedade pessoal que esperava alcançar a salvação de sua alma diante de Deus.

Ele invocou a caridade dos irmãos “da Congregação de São João Bosco, dos meus padres, parentes e diocesanos”, esse pedindo se desbrava em dois sentidos, o primeiro, pedido de ajuda daqueles que estavam próximo para os momentos finais de sua vida, principalmente na fragilidade física. Segundo, contanto com suas orações seja na organização e realização do seu funeral, bem como nas orações póstumos e celebrações em prol de sua alma. A solidariedade dos seus afins era de fundamental importância na composição do todo no qual estava inserido o fim de sua vida terrena e seu *post mortem.*

De acordo com ata que narrou seu falecimento, Dom Emanuel começou a passar mal no dia 25 de abril a noite, quando se confessou com Frei Marcelo OFM, e recebeu a unção dos enfermos, logo após o Vigário de Silvânia lhe deu o solene Viático, seguindo-se com as orações pro-agonizantes. Teve uma breve melhora, onde no dia seguinte participou da Santa Missa, nesta ocasião ele quis fazer a sua Profissão de Fé, renovando os seus votos religiosos, pois alegava que desejava morrer sendo salesiano. No dia 28 de abril as crises se intensificaram, recebeu assistência médica dos seus amigos Dr. Simão Carneiro, Dr. Omar Carneiro e Dr. Ediberto da Veiga Jardim. Na manhã de 07 de maio chamou Cônego José Trindade fazendo as devidas recomendações de como deveria encaminhar os negócios da arquidiocese na sua falta e, o incumbiu de visitar o seu irmão, Dom Helvécio, em Mariana para agradece-lo todo o apoio e ajuda dada à Arquidiocese de Goiás. Teve uma razoável melhora nos dias seguintes, mas já percebendo suas forças se esvaindo, no dia 12 de maio de 1955 pelo final da manhã começou a ter forte convulsões, foi medicado, mas não resistiu vindo a falecer às 16h05.[2]

Todo esse ritual que foi feito compõe um quadro denominado “os gestos comuns de bem morrer” (ARAÚJO, 1995, p. 234). Que começa com o tempo intermediário da doença e tem seu ponto alto com os atos de consolação e assistência religiosa no momento da agonia final. De acordo com o ritual católico, o moribundo deveria se confessar, receber o viático, e enquanto não morresse seria assistido com orações, ladainhas e jaculatórias. Isso indicava o processo de clericalização e sacralização da morte. Além da assistência religiosa, Dom Emanuel recebeu também assistência médica. A presença do médico nem sempre consistia por uma crença nas virtudes da medicina, mas assegurava a expectativa do doente e da família naquele momento crítico, além de ser um esteio à presença do confessor.

> A regularidade e a repetição caucionam a eficácia social dos gestos, das palavras e das fórmulas de acompanhamento e absolvição. O ritual fúnebre integra-se solidamente no imaginário dos homens que a ele assistem e dele participam. Na linha de fronteira entre a vida e a morte, o rito purifica, apazigua e desloca para o plano do sagrado a tensão e a violência dos últimos instantes. Terapêutico e mágico é ainda o arsenal simbólico que acompanha a absolvição: a água benta, o crucifixo e os círios benzidos (ARAÚJO, 1995, p. 234-235).

2 **Ata do Falecimento do Exmo. e Revmo. Sr. Dom Emanuel Gomes de Oliveira, Primeiro Arcebispo da Província de Sant’Ana de Goiás**. 12 de maio 1955. Arquivo do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central.

Os ritos católicos que compõem o ambiente de morte, são capazes de simbolizar, resignificar, sacralizar e transcender o momento mais dolorido e tenso para o moribundo e os que o acompanham, que é a hora da morte. Ao analisarmos o momento da morte de Dom Emanuel encontramos todo esse arcabouço religioso que o acompanhou e o assistiu no fim da sua vida terrena. Pois, assim resguardava o Salmo 125(124): “Os que confiam no Senhor, são como o monte Sião, que não abala, mas permanece firme para sempre”. Percebemos um misto de tensão, fraqueza, impotência e morte que era envolvido por força, segurança e vida. É em meio a esse paradoxo que está inserido a ritualidade sacramental católica na hora da morte.

Depois do falecimento, o corpo de Dom Emanuel foi preparado para os ritos fúnebres que se prolongaram por dois dias. A primeira parte do velório aconteceu na Capela do Seminário Santa Cruz em Silvânia onde se leu o testamento cerrado pelo Juiz da Comarca, e se celebrou várias Missas de corpo presente pelos bispos e padres que lá estavam. Depois, o corpo foi transladado para a Matriz de Nosso Senhor do Bonfim, recebendo a visita dos fiéis e principalmente dos colegiais, lá passou a primeira noite onde ocorreu as encomendações litúrgicas. No dia seguinte, o corpo foi trazido para Goiânia, do Palácio das Esmeraldas ao Santuário São João Bosco foi acompanhado por uma grande procissão, velado durante a segunda noite com fervorosas orações dos fiéis de Goiânia e de outras paróquias da Arquidiocese, foram celebradas missas das três às oito horas da manhã do dia 14 de maio. Às 16h, se cantaram o solene Pontifical e Encomendações litúrgicas, como resguardava o Cerimonial dos Bispos. A celebração contou com a presença de todos os bispos da Província Eclesiásticas de Goiás, bem como de D. Daniel Baeta Neves, bispo auxiliar de Mariana, que veio representar Dom Helvécio Gomes de Oliveira, seu irmão, além de muitos padres, religiosos, autoridades civis e militares, e um numeroso grupo de fiéis. A celebração litúrgica foi seguida de uma massiva procissão até a Catedral Provisória onde foi sepultado seu corpo.[3]

Um rito fúnebre dessa magnitude tinha por finalidade dar uma lição da boa morte, permitindo assim, que esta ecoasse e se prolongasse na memória coletiva. Todo o velório aconteceu dentro de uma igreja, ou seja, esse cerimonial irradiava do *locus* sagrado (ARAÚJO, 1995, p. 295) uma dimensão transcendente que resultava no ofício fúnebre de corpo presente, com todas as orações que estavam no ritual das exéquias. Por meio desta linguagem simbólica e gestual sagradas o funeral ganhava um significado relevante diante da vida cultural e social daquela época. Alguns elementos nos instigam nessa reflexão, primeiro, a realidade da morte sempre sensibiliza quem está próximo a ela. Segundo, a morte de uma autoridade eclesiástica de grande envergadura como era Dom Emanuel, chamava a atenção por si só de maneira natural. Terceiro, sendo ele um membro da

3 **Ata do sepultamento do Exemo. Sr. Arcebispo Metropolitano Dom Emanuel Gomes de Oliveira, primeiro arcebispo da Província de Sant’Ana de Goiás**. 14 de maio 1955. Arquivo do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central.

hierarquia católica seria amparado por todo o ritual-simbólico-litúrgico que compõe o rito fúnebre cristão. Todos esses elementos se agregaram em torno de um único acontecimento, a despedida à Dom Emanuel.

As procissões feitas sejam a do Palácio do governo para a Igreja de São João Bosco, como a do cortejo do enterro até a Catedral estavam carregadas de um valor simbólico religioso muito forte, pois foram marcadas por cantos, salmos e orações, em vez de gestos de lutos e lamentos. O enterro aconteceu durante o dia, por volta das 16h, isso era uma prefiguração da luz eterna que alcançaria o falecido na convicta fé da ressurreição de Cristo. A tradição da Igreja Católica resguardava que seu bispo deveria ser enterrado na Igreja Catedral de sua diocese. Para Ariès o enterro na igreja manifestava o desejo que o enterrado tinha de contar como os benefícios e proteção do santo(a), cuja igreja era confiada o corpo. No nosso caso em questão foi Dom Emanuel quem escolheu Nossa Senhora Auxiliadora, como padroeira da Catedral, bem como de Goiânia, por pertencer a devoção salesiana na qual ele fazia parte. Outra vertente interpretativa para o enterro na Igreja, era de manter viva a memória do falecido, como a Igreja é lugar de culto e passagem, quem passasse por lá lembraria do falecido e faria uma prece por ele. "O enterro *ad sanctos*[4] era considerado como um meio pastoral de fazer com que se pensasse na morte e de interceder pelos mortos" (ARIÈS, 2012, p. 190).

O corpo de Dom Emanuel foi sepultado na Igreja Nossa Senhora Auxiliadora-Catedral, no presbitério aos pés do altar-mor, onde foi colocada uma lápide de pedra com a inscrição que contém uma breve biografia e elegíaca. O túmulo visível num lugar de destaque da Igreja, não significa apenas o "lugar do enterro, mas a comemoração do defunto, imortal entre os santos e célebre entre os homens" (ARIÈS, 2012, p. 121).

Imagem 8: Epitáfio de Dom Emanuel no presbitério da Catedral Metropolitana de Goiânia

4 *Ad sanctos apud ecclesiam*, expressão latina que denominava os sepultamentos no interior ou no entorno das igrejas.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da importância do seu trabalho e atuação em Goiás achamos oportuno refletir sobre a morte desse personagem em questão, Dom Emanuel, pois no discurso sobre a morte o que se revela é o que fica para os vivos, daí a sua importância para a história. Pois, o fim da vida revela o que o deu sentido ao indivíduo, seja das pequenas ou grandes coisas, que se revestem de valores e ficam com maior força depois da morte, como um patrimônio comum que se torna uma herança invisível e que continua a percorrer o tempo e a história chegando até a atualidade. A vida e obra de Dom Emanuel percorreram esse caminho, foram capazes de deixar inúmeras marcas na história de Goiás e nos estimula a conhece-las.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos Santos Bartolomeu de. **A Morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830.** Tese de Doutorado. Coimbra, ed. aut., 1995.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BEIRANTE, Maria Ângela. **Para a história da morte em Portugal. (séc. XII-XIV).** In: Estudos de história de Portugal. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

BURGUESS, Clive. **Late medieval Wills and Pious Convention: Testamentary Evidence Reconsidered**. English Historical Review, n. CCCCV, October, 1987.

CASTRO, Estevão. Sj. **Breve Aparelho, e modo fácil para ensinar a bem morrer hum christão**. Lisboa: Mattheus Pinheiro, a custa de Adrião de Almeida, 1627. Disponível: http://purl.pt/17290. Acessado: 13/01/2021.

GOMES, Vanessa Carnielo Ramos. **Dom Emanuel Gomes de Oliveira e a educação em Goiás (1923-1947): Entre a Igreja e o Estado.** Tese de Doutorado. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

OLIVEIRA, Dom Emanuel Gomes. *Testamento (1954).* In. PINHEIRO, Antônio César Caldas (Org.). Dom Emanuel, arcebispo da providência, da instrução e da paz. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2015.

PINA, Izabel Castro. **Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV**. In: MATTOSO, José (org.) O reino dos mortos na Idade Media Peninsular. Lisboa: Edições João de Sá da Costa, 1996.

RODRIGUES, Claudia. **O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes da morte em sociedades católicas de Antigo Regime.** In. GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha. Últimas Vontades- testamento, sociedade e cultura na América ibérica (séculos XVII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

TEB. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. 2ª edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.

Ata do Falecimento do Exmo. e Revmo. Sr. Dom Emanuel Gomes de Oliveira, Primeiro Arcebispo da Província de Sant'Ana de Goiás. 12 de maio 1955. Arquivo do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central.

Ata do sepultamento do Exemo. Sr. Arcebispo Metropolitano Dom Emanuel Gomes de Oliveira, primeiro arcebispo da Província de Sant'Ana de Goiás. 14 de maio 1955. Arquivo do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central.

CAPÍTULO 10

HISTORIOGRAFIA E CATOLICISMO: DONOSO CORTÉS E OS RUMOS DA MODERNIDADE HISTÓRICA

Data de aceite: 01/12/2021
Data de submissão: 05/10/2021

Roney Marcos Pavani
Instituto Federal do Espírito Santo (IFES)
Nova Venécia – ES
http://lattes.cnpq.br/9315179326957885

RESUMO: Este trabalho analisa a interpretação histórica contidas em algumas obras do pensador católico Juan Donoso Cortés (1809-1853), e de como ele recorre à História para legitimar ou desmerecer projetos políticos. Da mesma forma, deseja-se compreender como este autor afirma a existência de um sentido através da história da Espanha, da Europa e do Mundo, ou seja, de elementos que sirvam ao que ele mesmo chama de "caráter" ou ao "espírito". Por isso, pode-se afirmar que sua visão não está relacionada a uma história circular, de exemplos a serem imitados *(Historia magistra vitæ)*, mas de uma história universal, linear e progressista. Tais aspectos, segundo Renato Janine Ribeiro, José Carlos Reis e Robert Nisbet, são característicos da forma moderna de se conceber a História. Logo, pode-se afirmar que mesmo autores conservadores, como Cortés, são devedores dessa concepção.
PALAVRAS-CHAVES: Historiografia, Espanha, Modernidade, catolicismo, conservadorismo.

HISTORIOGRAPHY AND CATHOLICISM: DONOSO CORTÉS AND THE DIRECTIONS OF HISTORICAL MODERNITY

ABSTRACT: This article analyses the historical interpretation in some works of the catholic thinker Juan Donoso Cortés (1809-1853), and how he resorts to History to legitimize or belittle political projects. In the same time, it wishes to comprehend how the author proposes the existence of a meaning through the history of Spain, the history of Europe and the history of World, in other words, elements that serve what calls himself "feature" or "spirit". Therefore, it is possible to say that his vision is not related to a circular history, with examples to be imitated *(Historia magistra vitæ)*, but a universal history, linear and progressive. Those aspects, according to Renato Janine Ribeiro, José Carlos Reis and Robert Nisbet, are characteristic of modern form to conceive History. Thus, it is possible to affirm that even conservative authors, like Cortés, present this conception.
KEYWORDS: Historiography, Spain, Modernity, catholicism, conservatism.

INTRODUÇÃO

A busca pelas regularidades e leis contidas no seio da História é, segundo Renato Janine Ribeiro (1993), uma novidade iniciada a partir do final do século XVIII e início do XIX. Trata-se de um momento revolucionário na consciência europeia, em que a inovação e o ímpeto individuais suplantam o lugar do *acaso*

e da *fortuna*. Em suas próprias palavras, "termina no século XVIII uma ideia de história enquanto elenco de exemplos, que por isso remete a uma imagem cíclica do tempo, para emergir uma que se proclama inovação" (RIBEIRO, 1993, p. 97).

Embora o mesmo autor advirta que "foram as sociedades aristocráticas as que melhor (...) desenvolveram a ideia de que o homem é um ser que se pode construir (RIBEIRO, 1993, p. 8), ou seja, que ele é mutável, foi somente na passagem do século XVIII para o XIX que a história será utilizada para esse fim.

Nessa mesma linha, José Carlos Reis (2008) também destaca a preocupação dos historiadores ocidentais, durante todo o segundo milênio da Era Cristã, mas, em especial, daqueles inseridos a partir de meados do XVIII, com a *História Universal*. Aliás, o Ocidente se interessa sobre a sua identidade, generalizando-a como problema do *homem universal*.

Porém, as filosofias iluministas da história pensavam o futuro como *salvação* (ideia de progresso e melhora) e a história como seu *meio*. Nesta linha racional, diz Reis, presente e passado são distintos, mas ligados entre si por um cordão tênue de continuidades. De qualquer modo, a história não é mais repetitiva, quer dizer, a "mestra da vida" (REIS, 2008, p. 31).

Esses discursos da modernidade se referem à humanidade como sujeito universal e pretendem produzir uma descrição completa do desenvolvimento histórico. São grandes narrativas, uma vez que totais (abordam o passado, o presente e o futuro em todos os eventos), de um objeto universal (a humanidade).

Em outro texto, Reis (2007) analisa essa nova consciência histórica surgida com o início do século XIX como um significado da busca pelo outro (no passado) como busca de si mesmo (no presente), levando em consideração o que mudou e o que permaneceu. Dito de outra maneira, é saber como a realidade em questão teria ganho corpo ao longo dos eventos históricos.

Nessa perspectiva moderna,

> [...] a história de um indivíduo, ou de um povo, ou de uma nação é uma multiplicidade coerente e os eventos dispersos possuem um fio condutor que não corresponde ao tempo da profecia nem ao da utopia, mas ao tempo singular da individualidade histórica (REIS, 2007, p. 30-31).

Uma tentativa de História Universal

Do mesmo modo, é relevante mencionar as tentativas do pensador espanhol e católico Juan Donoso Cortés (1809-1853) de identificar a história como um grande caminho, repleto de continuidades e rupturas, por onde os homens – em sua espécie – se constroem. Desde o Oriente até o Ocidente, ele enxerga várias etapas ou períodos (seculares ou religiosos), pelos quais a humanidade teria passado até chegar ao seu nível atual e mais elevado.

Por exemplo, na *Lección cuarta* (de 20 de dezembro de 1836) das *Lecciones de Derecho Político*, Cortés ensina que "*el presente es la realización de las tendencias pasadas,*

como el porvenir será la realización de las tendencias presentes" (CORTÉS, 1965, p. 57). Em seguida, ele também deixa claro que o governo representativo é o "resultado evolutivo" dos governos anteriores.

O regime instalado na Espanha a partir de 1836, mesmo ano em que Donoso está expondo suas lições, foi o resultado do crescimento do partido *Progressista*, que chegou a ter a maioria das cadeiras nas sessões das Cortes[1] (ARTOLA, 1997, p. 70). Apesar de seu radicalismo, contudo, os membros do partido renunciaram ao predomínio parlamentar e estavam dispostos a oferecer mais poderes à Coroa, o que configurava um certo equilíbrio entre as duas instâncias: Coroa e Cortes. Este, por sua vez, também era chamado de *governo representativo*.

Antes desse equilíbrio, consolidado pela Carta Constitucional Espanhola de 1837, Donoso diz que quem esteve à frente foi o governo da *Soberania Popular*. Ele estava, sem dúvida, fazendo referência à *Constituição de Cádiz (1812)*[2], pela qual as Cortes guardariam em mãos a capacidade de impor suas decisões ao rei, limitando drasticamente a autoridade monárquica (ARTOLA, 1997, p. 43).

A *Soberania Popular*, na visão de Cortés, não é uma ideia que se deva aprovar, mas não porque dê margem a um governo ruim em si. Ora, "ela teve sua missão e seu papel histórico", pôs fim a "doze séculos de *despotismo*" (Espanha antes da invasão napoleônica) e centrou as atenções na liberdade do homem. Contudo, enquanto ação voltada para o presente, ela é irrealizável e merece ser regulada (CORTÉS, 1965, p. 57).

Nesse sentido, os três tipos de governo citados acima (*representativo, da soberania popular* e *despótico*) estão ligados a três fases da humanidade (e não apenas da Espanha). Estas, por sua vez, estão ligadas, cada qual, a um dos três vínculos construídos pelo homem (com Deus, com a natureza, com seus semelhantes). Em cada período da história, um desses vínculos prevaleceu, e ofuscou os demais.

> *[...] Estas ideas y estas relaciones coexisten en él* [no homem]*, porque, al mismo tiempo que ha estado en relaciones con los demás hombres, ha estado en relaciones con la naturaleza física y con Dios. Pero si todas estas ideas coexisten en él, una sola está llamada a dominar en cada período de la vida de los pueblos* (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 59-60. Os grifos são do autor).

O período do *amadurecimento*, que corresponde à época da *soberania popular*, foi uma resposta à época anterior, ou seja, ao *direito divino dos reis*. Este, no entanto, mesmo sendo ainda uma teocracia (na visão donosiana), também significou uma reação a um

1 Sobre as *Cortes*: Até 1812, o termo dizia respeito a reuniões políticas entre o rei e as diferentes ordens sociais, frequentemente com caráter consultivo e legislativo. Após essa data, passou a significar a reunião permanente de parlamentares, representantes das províncias da Espanha. Porém, em 1834, com a divisão da representatividade entre duas casas parlamentares (Senado e Congresso de Deputados), o termo – *Cortes Generales* – adquiriu seu significado atual, a saber, o parlamento espanhol, já em sua forma bicameral.

2 A Constituição de Cádiz surgiu como fruto do trabalho da primeira geração de liberais espanhóis (PAYNE, 1978, p. 766). Sua origem remonta à reunião das Cortes nessa cidade, guiada por um caráter nacional e de presença proporcional à população da Espanha. Desejava limitar os poderes do rei e pôr fim à sociedade estamental. Foi transformada em Assembleia Constituinte no mesmo ano para, mais tarde, promulgar a segunda Carta Constitucional Espanhola (ARTOLA, 1997).

período de barbárie (a Idade Média) (CORTÉS, 1965, p. 66). Como aqui o homem detém muita liberdade (direitos) e quase nenhuma obediência (deveres), se diz que "o homem absorve a sociedade".

Já no período da *Idade adulta*, dos *governos representativos*, homem e sociedade não se absorvem, mas caminham de mãos dadas. Por isso, Donoso diz que as ideias anteriores são retrógradas, não cabendo mais ao presente. Indiretamente, ele fazia referência a seus dois principais inimigos nessa época: os *carlistas* (arquétipos do despotismo)[3] e os *liberais radicais* (arquétipos da soberania popular).

Através da história, Donoso procura um caminho de forma a desqualificar seus oponentes e, ao mesmo tempo, legitimar suas ideias como a consequência *do desenvolvimento progressivo, necessário e inexorável da humanidade.*

> *[...] Todo el que proclama la armonía entre la ley del individuo y la ley de la asociación, entre la sociedad y el hombre, es progresista;* porque progresar es proclamar un principio nuevo en la historia, nuevo en el mundo, y que lleva (…) al porvenir en su seno (***Lecciones***. In: CORTÉS, 1965, p. 42. O grifo é meu).

Essa definição é próxima àquela proposta por J. B. Bury, e que foi citada por Robert Nisbet, no livro chamado *História da Ideia de Progresso* (1985, p. 16-17): "a ideia de progresso acredita que a humanidade avançou do passado – a partir de alguma condição original de primitivismo, barbárie ou até nulidade – continua agora avançando e deverá ainda avançar através do futuro que possa ser previsto".

E, nas palavras do próprio Nisbet, "a ideia de progresso é a síntese do passado e a profecia do futuro. É inseparável de um sentido do tempo que flui de forma unilinear" (1985, p. 17). É crer que existe uma tendência, tanto no homem quanto na natureza, de atravessar uma sequência regular de etapas de desenvolvimento no passado, presente e futuro. Sendo que, além disso, as etapas mais recentes são sempre superiores às mais antigas – mesmo levando-se em conta alguns atrasos ou retrocessos[4].

As teses de Nisbet presentes nesse livro indicam que a ideia de progresso é bem antiga, e remonta ao período da Antiguidade Clássica. Ela não nasce com o advento da modernidade. Porém, para o que realmente nos interessa aqui, Gil (1998, p. 33) tem a seguinte proposição: "No século XVIII [a noção de progresso] está ligada ao caráter progressivo da civilização, à ideia da perfectibilidade da espécie, cuja certeza permitiria encarar o futuro com otimismo".

É justamente isso a que Donoso, seja em qual época de sua carreira for, se

---

3 O *carlismo foi* um movimento político de caráter antiliberal e anti-revolucionário que pretendia o estabelecimento no trono espanhol de um ramo alternativo da dinastia dos Bourbons, e que nas suas origens defendia o regresso ao modelo político e social vigente antes da invasão napoleônica e da promulgação da Constituição de Cádiz. Artola (1997, p. 56).

4 O feudalismo na Europa, segundo Cortés, foi uma época de desolação e miséria (*Discurso de abertura en el colégio de Cáceres*, in: CORTÉS, 1970, p. 189), o que constitui uma espécie de atraso. Mas também foi na Idade Média em que se formou o caráter da filosofia moderna (p. 184). Vemos aqui uma espécie de progresso misto, passível de quedas e retrocessos. Mais tarde, ele será acompanhado pela ideia de progressiva degradação moral do homem (*Discurso sobre la dictadura*, in: CORTÉS, 1965, p. 229-230).

propõe a fazer. *"La historia del Oriente es la historia de Dios* [da teocracia]*, la historia del poder* [do despotismo]*; la historia de la Europa es la historia de la libertad, la historia del hombre* [dos governos representativos]*"* (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 69). Ou seja, enquanto o Ocidente progrediu, e foi capaz de emergir da *infância* à *maturidade* (pois conseguiu mesclar *liberdade* e *poder*, *associação* e *dispersão*, *direitos* e *deveres*, *mando* e *obediência*), o Oriente ainda vive em uma época atrasada, infantil, em que um aspecto do homem é sempre aglutinado por outro.

O Gênio do Universo e a Divina Providência

Em toda a obra donosiana, são dois os grandes temas a serem explicados: a *inteligência* (a razão) e a *religião* (a vontade) – os componentes do espírito humano. Ambos, em momentos distintos da vida do pensador, identificam-se com a soberania, com os princípios dos governos e, por fim, com o *princípio último das sociedades*. Estes temas, outrossim, existem de forma absoluta e, com o desenvolver das eras, emancipam-se do mundo das ideias até atingirem a concretude humana.

Essa afirmação nos faz lembrar do que Andrew Vincent chamou de "percepção valiosa da história" no conservadorismo: a personificação de um propósito mais profundo:

> [...] [Edmund] Burke [1729-1797] foi conduzido por seus argumentos em favor da tradição a uma percepção valiosa da história. Involuntariamente, preparava o terreno para a germinação do pensamento histórico do século XIX, principalmente na Alemanha. Isso ensejou algumas comparações entre Hegel [1770-1831] e Burke. Nessa área, conservadores românticos e tradicionalistas estão de acordo. Ambos interpretam a história teleologicamente como a personificação de um propósito mais profundo e espiritual. (VINCENT, 1995, p. 82-83).

Em Donoso, esse propósito oculto, essa *providência* também existe. Falaremos, em primeiro lugar, de como ela se relaciona com a inteligência, cujo fim é a construção de uma sociedade de pessoas racionais.

Assim como para os homens, as sociedades têm um grau de inteligência, sujeitos às transformações sociais. Por exemplo, a inteligência das sociedades que estão em formação é conhecer os meios de que precisam para subsistir (inteligência espontânea ou instintiva). Já quando um povo nômade se fixa em um determinado lugar, a sociedade se modifica. Lutar pela sobrevivência não é mais a sua necessidade primeira, agora sua existência está baseada no repouso, nas leis, nas artes e nas ciências. Consequentemente, a inteligência se transforma, passando do nível espontâneo para o reflexivo. Seus representantes seriam os homens que meditam e ensinam, não mais aqueles que lutam (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 93).

A civilização grega, ainda no esquema histórico de Cortés, nasceu a partir dessa especulação e representou um estágio mais elevado na linha de progressão da inteligência. Porém, o povo que se destacou como realmente inteligente na antiguidade foi o romano.

Este, com sua mescla de razão e força, conseguiu superar todos ao seu redor, mantendo a barbárie à distância (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 99-103).

O mesmo ocorreu quando a inteligência cristã pôs fim ao avanço islâmico, exemplo seguido por Carlos Magno (742-814) e suas buscas em nome da inteligência. Foi o chamado período do *Renascimento Carolíngio*. Já nos séculos XIII e XIV, o feudalismo se desagregou, o pensamento de Aristóteles (e dos antigos de uma forma geral) se expandiu, e culminou na fundação das universidades. Do período das universidades – onde a inteligência seria ainda mais difundida – até o século XVIII em diante, a razão ganhou meios para conquistar todas as pessoas (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 111-116).

Quer dizer, nesse sentido, *a história humana é a história da emancipação e do desenvolvimento da razão.* Passo a passo, o homem foi-se tornando cada vez mais racional, aproveitando o que já havia conhecido a partir das gerações anteriores.

Por outro lado, nos textos *Curso de historia de la civilización de España, por D. Fermin Gonzalo Morón (1843)* e *Estudios sobre la historia (1847)*, veremos um Donoso ligado à religião católica de modo contundente. Nesse momento ele interpreta a história, não mais como desenvolvimento da inteligência, mas como *emancipação do sentimento religioso*. No entanto, mesmo que haja inúmeras diferenças entre as ideias contidas nessas obras (e em outras da mesma época) e aquelas de anos atrás, a proposta e o método donosianos continuam a ser os mesmos.

Ele, assim, define a história como *“ditada por Dios y escrita por sus profetas”* (*Curso de historia…*, in: CORTÉS, 1970b, p. 19) e *“la revelación de las leyes inmutables e inflexibles con que Dios gobierna el mundo moral después de lo haber creado”* (*Estudios sobre la* historia, in: CORTÉS, 1970b, p. 227). É a ciência mais excelente de todas: conhecimento do passado, ensinamento para o presente e advertência para o futuro.

Em termos mais simples, a história seria o curso dos acontecimentos que manifestam os desígnios de Deus sobre a humanidade e sua realização no tempo, seja por meio da Providência ou da liberdade humana, de modo universal.

Donoso retirou o *Espírito Absoluto*, o *“Gênio do universo”* das origens da história, e colocou *Deus* como sendo sua verdadeira fonte. E isso, já é sabido, de modo a afirmar a religião e a doutrina católicas como os modelos a serem seguidos, uma vez que a história assim o provaria.

Entretanto, a questão do progresso e da universalidade, da oposição entre sociedades antigas e sociedades modernas, também se encontra nas obras tardias do pensador, as quais estão embasadas em uma concepção católica de história. Quer dizer, seja pelo desenvolvimento humano, seja pela Providência Divina, a Modernidade é superior à Antiguidade:

> *[...] Las causas recónditas del atraso político y civil de aquellas sociedades que entre las antiguas fueron las más nombradas y famosas por su espléndida cultura; cosa que no parecerá extraña (…) cuando considere que estaban sin*

> *noticia cierta de Dios y que sin ella no era posible que tuvieran noticias de la naturaleza del hombre ni de la índole propia de las sociedades humanas* (*Estudios sobre la Historia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 229).

Em seus escritos primeiros (as *Lecciones de Derecho Político*, por exemplo), Donoso afirmava categoricamente que o Ocidente ou as sociedades modernas eram superiores às do Oriente e às antigas, pois souberam tratar de forma plena e equilibrada os dois atributos do homem (a inteligência e a liberdade, isto é, o princípio associativo e o dissolvente). Ao passo que, nos períodos antigos e nas sociedades orientais do século XIX (que se equivalem, já que não houve evolução ali), sempre um dos dois atributos desequilibrava a relação, produzindo ora governos despóticos (em que a sociedade invadiria o indivíduo), ora governos caóticos (onde o indivíduo invadiria a sociedade).

Pois bem, nos *Estudios sobre la Historia*, isso não é ignorado. As sociedades modernas (europeias) conseguiram, através dos três vínculos que o homem possui, equilibrar o binômio associação-dissolvência. O papel da religião foi basilar, pois foi ela quem forneceu os valores necessários a esse equilíbrio.

A religião católica, mesmo que represente a verdade divina, é produto de uma evolução histórica. Ela não aparece simplesmente em um determinado momento da história porque Deus assim o quis. Na realidade, para que Deus pudesse revelá-la, foram necessários séculos de teologias imperfeitas, erros e acertos, a fim de que o homem finalmente conseguisse entender a essência do Criador.

Teologicamente falando, em Donoso o homem [universal] pecou e, por isso mesmo, apartou-se do convívio com Deus e com a verdade. Este homem se espalhou pelo mundo e, a partir de sua união com outros, tentou captar a divindade, seus desígnios e vontades. Assim nasceram as primeiras formas de culto e as religiões. Primeiramente no Extremo Oriente (China e Índia), em seguida na Pérsia e, por fim, na Grécia e em Roma. De mil maneiras, o homem tentava alcançar novamente a verdade que lhe havia escapado no momento do Pecado Original.

No momento em que Cristo veio à Terra para anunciar a nova religião, ainda que ele estivesse trazendo a verdade em si mesmo, e que fosse consubstancial ao Criador, era necessário que houvesse pessoas para segui-lo e para expandir a sua mensagem. Em outras palavras, os homens careceriam de estar desenvolvidos e *prontos intelectualmente* para ouvir, entender e, por fim, anunciar a verdadeira crença a todas as pessoas.

Este "*estarem intelectualmente prontos* para o cristianismo", termo que pedimos de empréstimo ao importante historiador das religiões Paul Johnson (2001, p. 16) nos diz muito a respeito de como Donoso Cortés encarava a evolução do espírito religioso dentro do coração dos homens.

Por um lado, esses mesmos homens, dotados de liberdade e ação, foram aprendendo dialeticamente a encontrar a verdadeira essência divina que havia sido perdida, embora não pudessem encontrá-la por si mesmos. Faltava-lhes (somente) o gatilho que desencadeasse

esse processo de restauração. Por outro lado, a Divindade, vendo nos homens o momento propício e como sua evolução havia sido dada, tratou de completar o processo com a vinda de Jesus Cristo à Terra.

Como o mesmo Donoso já havia dito, a trama da história humana é uma combinação entre a liberdade dos homens (que explica as mudanças) e as Vontades Divinas (que explicam as permanências, os fatos eternos e imutáveis), como nesse caso. Isso quer dizer que não seria possível ao cristianismo surgir no Oriente Distante ou na África, por exemplo, nem em épocas mais remotas (ou mais tardias) que não a do princípio da Era Cristã. O seu surgimento, portanto, estava condicionado à participação dos homens.

A previsão do futuro

De uma maneira ou de outra, seja pelo aspecto intelectual, seja pelo aspecto das convicções religiosas, está se falando em fazer não mais *histórias*, mas sim *a história*. "É necessário escrever a história dos homens, ao invés da história dos reis" (GIL, 1998, p. 35). Para Koselleck (apud REIS, 2006, p. 33) a ideia de que se pode *fazer-a-história* era impensável antes da Revolução Francesa. A partir dela, a história passou a existir em si e por si, como uma substância singular, imanente, autônoma e universal.

Koselleck inicia suas análises acerca da modernidade histórica a partir do que ele mesmo chama de "canalização ou solapamento das previsões de fim de mundo: o futuro como fim" (KOSELLECK, 2006, p. 31), característicos do pensamento pré-moderno (até o século XVIII). Em seu lugar, emergiram questões sobre os esboços do porvir. Se o futuro não é mais trágico, já que as pessoas em geral deixaram de dar importância ao Juízo Final, a pergunta que se põe é: *como será o amanhã?*

Para Donoso Cortés, de uma forma ou de outra, os homens serão transformados e melhorarão progressivamente. Havendo estabilidade política conjugada com a moralidade cristã (aliás, uma não pode estar desligada da outra, visto que a primeira é consequência da última), as pessoas serão felizes.

É bem verdade que aos *carlistas* e aos *liberais radicais* (em uma época) e aos *racionalistas* – *liberais* e *socialistas* (em outra época), Donoso confere um veredicto futuro mais sombrio. Contra seus inimigos da juventude, o pensador enxerga seus princípios absolutistas como retrógrados, que já tiveram seu papel como "reação à barbárie medieval". Apoiar a causa carlista seria o mesmo que *andar para trás*, interrompendo o avanço inexorável da inteligência e das monarquias constitucionais. Do mesmo modo, os teóricos da *soberania popular* também já passaram pela história (reagindo contra o absolutismo) e não se pode esperar futuro algum que venha deles, apenas passado (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 58).

Tudo leva a crer que Cortés, em meados da década de 1830, não acreditava que fosse possível um futuro na Espanha chefiado seja pelo carlismo ou pelos *exaltados*. Eles não teriam como vencer a batalha que, naqueles idos, se travava, já que o *espírito humano*

estaria em outro nível de desenvolvimento e evolução.

Nas décadas que se seguiram, desapareceram os antigos inimigos e outros foram colocados em seu lugar. Nominalmente, *liberalismo* e *socialismo*, na visão donosiana, conduziriam as sociedades pelos caminhos da desunião e do caos. As soluções que ambos sistemas propunham para uma Europa e uma Espanha perdida em discórdias e perversões (*Discurso sobre Europa (1850)* e *Discurso sobre la situación de España (1850)*, in: CORTÉS, 1965, p. 237-274) não podem funcionar devido aos seus princípios teológicos[5]. Não encontravam respaldo algum na história para funcionarem. Logo, era de se imaginar que o porvir de ambas, caminhando nessa direção, fosse triste e pavoroso:

> *[...] Yo afirmo y aseguro que todo su poder [de Espanha] vendrá al suelo estrepitosamente si esta nación sigue corrompida en sus sentimientos y pervertida en sus ideas; todavía digo que esta sociedad tan opulenta, tan esplendorosa, tan grande, será entregada al exterminio; que nunca han faltado ángeles exterminadores para los pueblos corrompidos* (*Discurso sobre la situación de España*, in: CORTÉS, 1965, p. 268).

Embora o presente Discurso tenha sido escrito em 1850, apenas três anos antes da morte de seu autor, as ideias sobre a derrota dos povos com base em sua corrupção moral já haviam sido delineadas nas *Lecciones* de 1837.

Esse fim cataclísmico para a humanidade consistiria ou seria comprovado pela perda das virtudes (as correntes liberais e socialistas se importam mais com a riqueza do que qualquer outro bem), dos vínculos de solidariedade familiar (em nome do individualismo); na perda da propriedade, das fronteiras, das pátrias e, finalmente, das sociedades (estas cabem apenas aos socialistas).

Donoso prevê a chegada da Revolução na Espanha caso os reis não resolvam os problemas sociais, resultados a partir do declínio moral e religioso (a falta de caridade): *"Si los gobernadores de las naciones no la resuelven, el socialismo vendrá a resolver o problema, y le resolverá poniendo a saco a las naciones"* (*Carta a la reina María Cristina*, in: CORTÉS, 1965, p. 515ss).

Contudo, ainda que Donoso Cortés soubesse que o socialismo estaria às portas do presente, sua esperança na humanidade redimida por Deus e pela Igreja, produziu nele a crença em um desfecho feliz para essa história.

Herrero (1953a, p. 117) diz a esse respeito que, o próprio Donoso, conhecedor da história de seu país a ponto de indicar o *caráter* ou o *espírito* espanhóis, confiava na possibilidade de as pessoas rejeitarem o socialismo e assumirem o seu projeto de renovação social a partir do catolicismo. Em nenhum outro país do mundo (talvez na Itália também), o catolicismo havia se instalado com tanta força, e, por isso mesmo, ele possuía *"el singular privilegio (...) de atraer hacia si las miradas del mundo civilizado"* (*Las Reformas de Pio IX (1847)*, in: CORTÉS, 1965, p. 187).

---

5 Segundo o que Donoso apresenta em sua obra mais conhecida – ***El Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo (1851) (CORTÉS, 1965, p. 278-280)***, o *deísmo* conduziria ao *liberalismo e* o *ateísmo ao socialismo.*

Donoso, embora reconhecesse que o socialismo fosse um mal possível e provável, tinha uma profunda convicção de que não vingaria em sua terra natal. Quem sabe sua estadia na França a partir de 1850 o tenha feito meditar acerca dessa corrente política e do papel da Revolução de 1848. Os acontecimentos que se seguiram deram origem à Segunda República Francesa (1848-1852), o que, para o pensador não representaria um bom sinal para a humanidade. Mesmo assim, o período republicano foi bastante fugaz, sendo restaurada a monarquia imperial francesa com Luís Napoleão Bonaparte, a partir de novembro de 1852. Se Donoso já possuía uma certa fé na incapacidade do socialismo de implantar-se e perpetuar-se, esse fato concedeu-lhe ainda mais ânimo. Isso é correto na medida em que Donoso Cortés, a partir dessa data até sua morte, não menciona o socialismo em nenhuma de suas obras finais.

Além disso, uma conclusão óbvia: se Deus é, para Donoso, fonte de infinita bondade e, sendo a criação obra Sua, tudo o que há na realidade está aí por Sua vontade imediata (no caso de elementos *bons*) ou futura (no caso de elementos *ruins*, como a Revolução Francesa, que servirão a um princípio maior em um momento oportuno). A vontade de Deus, sendo boa, deve produzir um final de coisas também positivo. E isso não significa fim dos tempos, ou Juízo Final, já que Cortés nunca os menciona, e não é do seu interesse fazê-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo o que já dissemos, a filosofia da história em Donoso, em sua versão plenamente católica, não pode ter o mal como fim, já que a Providência, por meio da ação do homem (e não por milagres, como vimos acima), irá evitá-lo. É uma lógica que só pode ser entendida se considerarmos tudo o que foi discutido nos parágrafos anteriores, indo desde a dinâmica mutabilidade *versus* constância até a teoria do livre-arbítrio *versus* Divina Providência como mola propulsora da história. A visão católica de um Deus *bom* e de um universo ordenado por leis rígidas e perfeitas também não pode ser ignorada.

Quanto à inexorabilidade da salvação dos homens, consequência crítica de suas ideias, Donoso a encontra com base nas análises históricas que fez, e nas conclusões que chegou a partir de uma observação lógica. Não é simplesmente fruto da revelação divina, de alguma profecia, ou porque está escrito na Bíblia. O catolicismo é o melhor caminho a ser seguido pelas pessoas, já que todos os seus aspectos conduzem a caminhos favoráveis. Isso o prova a história. É esse o sentido da história do mundo e da Europa.

A história donosiana, embora tenha o seu mote de religiosidade diante de um mundo moderno cada vez mais secularizado, segue o molde dos historiadores da modernidade. Quer dizer, não se está falando de uma história com a capacidade de instruir, mas um conjunto de leis que revele o caminho verdadeiro para o entendimento, tanto do presente, quanto do futuro das sociedades.

É verdade, porém, que na dinâmica histórica donosiana existem fatos únicos e irrepetíveis, mas sua singularidade recai sobre o que ele considera como valores eternos e imutáveis, a saber, a moral. Mesmo sendo a história um processo, os homens podem, segundo Donoso, se inspirar em figuras passadas para chegarem a essas verdades imutáveis.

O caminho traçado por essa filosofia da história não permitia, em absoluto, uma inclinação para o passado. O progresso da história sugere que o futuro deverá ser construído a partir de mudanças. Essas mudanças, no caso donosiano, não se inserem no âmbito das instituições políticas ou da organização social, como pretendiam os liberais e socialistas. Isso porque, adverte Silva (1996, p. 12), do ponto de vista conservador, o futuro é uma continuidade, a realidade é fruto de um longo processo de constante evolução.

Porém, a ideia de *esperança* está presente nas três principais correntes políticas do século XIX: o liberalismo, o socialismo e o conservadorismo. Cada uma, a seu modo, acredita que os homens possam atingir um nível *supra-comum* de sabedoria, chame-se de *Razão*; *consciência de classe*; *preconceito*, para o conservadorismo de matriz burkeana (BURKE, 2017) ou *espiritualidade católica*, para o conservadorismo donosiano. Assim, de posse desses meios, é possível a realização de uma sociedade perfeita.

REFERÊNCIAS

Obras completas

ARTOLA, Miguel (org.) **Historia de España:** La Burguesia revolucionária (1808-1874). Madrid: Alianza, 1997.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França.** Campinas: Vide Editorial, 2017.

CORTÉS, Juan Donoso. **El pensamiento político hispanoamericano.** Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. **Obras completas.** v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. **Obras completas.** v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

HERRERO, Santiago G. **Donoso Cortés y su teoría política.** Badajoz: [s.n.]; 1953.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2006.

NISBET, Robert. **História da Ideia de Progresso.** Brasília: EDUNB, 1985.

REIS, José Carlos. **A História, entre a filosofia e a ciência.** São Paulo: Autêntica, 2007.

REIS, José Carlos. **História & Teoria:** historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

RIBEIRO, Renato Janine. **A última razão dos reis:** ensaios sobre filosofia e política. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VINCENT, Andrew. **Ideologias Políticas Modernas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Artigos

GIL, Antônio Carlos A. A História, o Ensino de História e a Revolução no século XVIII. **Revista de história/UFES**, Vitória, n. 7, p. 31-45, 1998.

PAYNE, Stanley G. Spanish Conservatism (1834-1923). **Journal of Contemporary History.** v. 13, issue 4. A Century of Conservatism, p. 765-89, 1978.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. O conservadorismo como via para a modernidade. **Anos 90:** Revista do Programa de Pós-Graduação em História – UFRGS. Porto Alegre, n. 6, p. 7-20, 1996.

CAPÍTULO 11

DOM AUGUSTO ÁLVARO DA SILVA: FÉ E POLÍTICA

Data de aceite: 01/12/2021

Solange Dias de Santana Alves
Instituto Federal da Bahia
Doutoranda PPGH-UFBA
Salvador – Bahia
http://lattes.cnpq.br/4917375984576803

RESUMO: O presente trabalho é um excerto do livro "Dom Augusto Álvaro da Silva e a romanização na Bahia", o qual é fruto da minha dissertação de mestrado e foi apresentado no VI SEPHOLIS – UFBA em 2019. Traz uma pequena síntese biográfica do Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, buscando conhecê-lo através de sua formação e algumas de suas ações enquanto expoente máximo da arquidiocese baiana e membro da hierarquia católica brasileira. Os desdobramentos políticos após a revolução de 1930 e o impacto desta sobre a Igreja Católica – que, entre outras coisas, acelerou o projeto de retomar antigas prerrogativas perdidas após a implantação da República – contribuíram para o estabelecimento de novas relações entre a instituição católica e o novo estado que emergiu nos anos 1930. A mediação de Dom Augusto, visto como hábil articulador desse pacto na Bahia, foi ressaltada no segundo e quarto capítulos do livro. De arquivos eclesiásticos, usamos fontes impressas e manuscritas: cartas pastorais, termos de visitas pastorais, cartas pessoais e institucionais, sermões de Dom Augusto etc. Fontes não eclesiásticas: discursos de deputados, entre outros, além de jornais como Diário de Notícias, Estado da Bahia, A Tarde e O Imparcial, buscando sempre relacioná-los a outras fontes. Coletamos também depoimentos de alguns sacerdotes católicos. A pesquisa foi guiada teoricamente pelos referenciais gramscianos, pelos quais buscamos estudar o viés político da atuação da Igreja Católica, além da contribuição de renomada produção historiográfica sobre a Revolução de 1930, a Igreja Católica e o processo de Restauração Católica no Brasil. Por fim, destacamos algumas ações para levar adiante o projeto da Igreja Católica em reaver as antigas posições perdidas com a instauração da República no Brasil.
PALAVRAS-CHAVE: Igreja Católica na Bahia, Restauração Católica, Revolução de 1930, Dom Augusto Álvaro da Silva.

DOM AUGUSTO ÁLVARO DA SILVA: FAITH AND POLITICS

ABSTRACT: This work is an excerpt from the book "Dom Augusto Álvaro da Silva and the romanization in Bahia", which is the result of my master's thesis and was presented at VI SEPHOLIS – UFBA in 2019. It brings a short biographical summary of the Archbishop of Bahia and Primate of Brazil, seeking to get to know him through his training and some of his actions as the highest exponent of the Bahia's archdiocese and a member of the Brazilian Catholic hierarchy. The political developments after the 1930 Revolution and its impact on the Catholic Church – which, among other things, accelerated the project of recovering old prerogatives lost after

the implantation of the Republic – contributed to the establishment of new relations between the Catholic institution and the new state that emerged in the 1930s. The mediation of Dom Augusto, seen as a skillful articulator of this pact in Bahia, was highlighted in the second and fourth chapters of the book. From ecclesiastical archives, we used printed and handwritten sources: pastoral letters, terms of pastoral visits, personal and institutional letters, sermons by Dom Augusto, etc. Non-ecclesiastical sources: speeches by deputies, among others, as well as newspapers such as Diário de Notícias, Estado da Bahia, A Tarde and O Imparcial, always seeking to relate them to other sources. We also collected testimonies from some Catholic priests. The research was theoretically guided by Gramscian references, through which we sought to study the political bias of the Catholic Church's performance, in addition to the contribution of renowned historiographic production on the 1930 Revolution, the Catholic Church and the process of Catholic Restoration in Brazil. Finally, we highlighted some actions to carry out the project of the Catholic Church to recover the old positions lost with the establishment of the Republic in Brazil.
KEYWORDS: Catholic Church in Bahia; Catholic Restoration; 1930 Revolution; Dom Augusto Álvaro da Silva.

1 | INTRODUÇÃO

Desde a separação oficial em 1890 entre a Igreja Católica e o Estado republicano brasileiro, a instituição católica sonhou e preparou-se para retomar as prerrogativas perdidas com o fim do Padroado. Contudo, essa separação trouxe-lhe diversos problemas, inclusive de ordem financeira. Mas foi o novo caráter ideológico da república - liberal e laico - que feriu a tradição católica. A mobilização que se seguiu a esse período, conhecido historiograficamente como Restauração Católica (1920-1930) conduziu a hierarquia eclesiástica para um movimento de renovação e revitalização da instituição. Esse movimento contou com uma reaproximação do Estado, ao qual a hierarquia mostrava as benesses do apoio que a Igreja podia conferir ao regime. A nova ordem política e social deveria também, ser fundamentada nos princípios cristãos. Alguns governantes, por outro lado, viram na Igreja um forte aliado para a manutenção da ordem.

O principal objetivo do livro foi analisar o movimento de Restauração Católica, na Bahia, efetivado nos anos trinta do século passado. Para tanto, analisamos algumas ações de apoio da Igreja Católica baiana ao novo governo, bem como a reação sofrida pela instituição por causa dessas estreitas relações políticas com o novo Estado.

A escolha dos capítulos 2 ("DEPOSITANDO NOSSA FÉ EM DEUS") e 4 (PER CRUCEN AD LUCEM) deu-se principalmente porque estes conseguem retratar melhor as intenções da Igreja em retornar ao seio do poder. No capítulo dois discorremos sobre as relações entre a Igreja Católica e o Estado republicano; discutimos o significado da Revolução de 1930, o apoio de dom Augusto Álvaro da Silva ao Tenente Juracy Magalhães e as articulações do Arcebispo Primaz para estreitar relações com o governo baiano. E no quarto, traçamos uma breve síntese biográfica desse prelado com alguns excertos de sua

trajetória.

No âmbito nacional, tivemos Dom Sebastião Leme como o líder do movimento restaurador. Na Bahia, Dom Augusto Álvaro da Silva que assumiu a Arquidiocese baiana em maio de 1925. Dom Leme buscou inicialmente, mobilizar o próprio clero, que deveria sair dos púlpitos para orientar a sociedade civil, juntamente com a formação de um laicato católico, estimulados e dispostos a difundir o catolicismo por todo o país. Todas essas ações exprimiam as orientações da Cúria Romana: recuperar a influência católica nas instâncias do poder político no Brasil através do ensino religioso obrigatório e a criação e desenvolvimento da Ação Católica. Através do laicato católico, influenciar o poder político, uma vez que objetivavam ascender a cargos políticos importantes e estratégicos, para poderem fazer oposição às ideias liberais e anticlericais.

Aliás quanto ao ensino religioso, a Igreja obteve uma vitória parcial logo no início do Governo Provisório: o Pe. Leonel Franca, grande interlocutor da Instituição, argumentou muitíssimo bem com o então ministro da educação, Sr. Francisco Campos. Este por sua vez, convenceu Vargas do excelente retorno político que traria o decreto (19.941 de 30/04/1931) em permitir o ensino facultativo de religião nas escolas oficiais. Segundo Campos, talvez fosse o ato de maior alcance político do novo governo, uma vez que implicaria numa total mobilização da Igreja Católica favorável ao Estado, que vivia um período de instabilidade nesses primeiros meses. E o Catolicismo apesar de ter perdido a hegemonia, era ainda a maior expressão religiosa do país. (AZZI, 2001).

Segundo Maria das Graças Andrade de Almeida, formou-se um ideário cruzadista que se propagou nos anos 30 através da Cruzada de Educadoras Católicas, a Ação Católica e a Liga Eleitoral Católica (ALMEIDA, 2001). Essa 'cruzada santa contra o laicismo' teve como base o *Centro Dom Vital* (o nome lembra o caráter combativo do Bispo pernambucano na defesa dos direitos da Igreja), criado em 1922 e difundiu-se através da revista *'A Ordem'*, são eles dois marcos nesse processo inicial de "recatolização" da sociedade brasileira. Em Salvador, temos o periódico *'Era Nova'* fundado por D. Augusto em junho de 1928.

E A FÉ VENCEU

Após a Revolução de 1930 outros atores se destacaram, entre eles: Dom Augusto Álvaro da Silva, João Becker e D. Antonio Cabral, Arcebispos Metropolitanos da Bahia, Porto Alegre e Belo Horizonte respectivamente e ação da Igreja foi muito mais incisiva. Era o momento adequado para rever pontos importantes para a Igreja Católica e estabelecer uma nova ordem que lhe fosse mais favorável. A crítica que a Igreja fazia à República não dizia respeito à estrutura política e social, "A Igreja Católica não reclamava contra possíveis injustiças de ordem econômica e social, mas simplesmente contra o caráter laicista da primeira constituição republicana". (AZZI, 1980, p. 76) Com a queda do regime e a supressão da Constituição de 1981 que lhe retirou direitos e privilégios, abria espaço

para negociações.

A hierarquia católica acreditou ser chegada a hora de se estabelecer uma nova ordem jurídica, com base nos princípios cristãos. A pressão se deu por diversas formas: pronunciamentos em festas comemorativas religiosas; jornais; círculos; a Ação Católica Brasileira que foi oficializada em 1935, sob os moldes da AC Italiana, com a participação efetiva dos leigos etc. A exemplo dos Congressos Internacionais utilizados pela Santa Sé como forma de demonstrar a importância católica no mundo, nos anos 30 se iniciou a série de Congressos Eucarísticos Nacionais e Estaduais como forma de mostrar ao governo brasileiro a força e a importância do catolicismo para a sociedade brasileira. O primeiro deles aconteceu em Salvador sob a liderança de D. Augusto Álvaro da Silva em 1933. [1]

A ideia principal dos pronunciamentos feitos pela hierarquia eclesiástica foi de colocar a salvação da pátria na religião.

> "A insistência do episcopado é numa linha tipicamente espiritualista: Cristo é o rei e o salvador do Brasil; a salvação da pátria está na religião católica (...) é necessário que os governantes do país tenham fé e acatem a religião; é necessário que a legislação brasileira expresse a fé católica do povo". (AZZI, 1980, p.77)

O que confirmamos nas palavras de D. Augusto em semana comemorativa à celebração do Cristo Rei em 1931

> "Cristo Redentor é nosso rei (...) Possa ele encontrar sempre a espada de Deus sobrepujando o gládio de César. A nacionalidade aliada à fé, o patriotismo orientado pelos ditames da verdade sagrada (...) Os dois poderes que dirigem o homem não podem ser antagônicos. Somos independentes, mas sejamos unidos (...) O bronze dos canhões facilmente se derrete. A fé do povo, a vontade do povo, a crença são, ao contrário, garantia que perdura com a própria eternidade de Cristo". (AZZI, 1980, p.63-64)

No mesmo episódio, o Cardeal Leme também se pronunciou, porém, mais incisivamente. "Ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado". (AZZI, 1979, p. 64)

Thales de Azevedo afirma que a Igreja Católica preparou-se para retornar ao poder e recolocar a instituição na antiga posição, "recatolizar o regime político" sendo sua estratégia principal mobilizar o clero e investir na "intelligentzia católica para fazer frente ao anticlericalismo, ao ateísmo militante emergente e à indiferença religiosa das elites republicanas." (AZEVEDO, 1981, p. 80). O mesmo autor aponta duas fases nessa ação estratégica da Igreja. A primeira, através da Liga Eleitoral Católica (LEC) e sua influência nas assembleias constituintes (federal e estaduais) em 1934-1935.

---

1 Planejado inicialmente para ocorrer em setembro de 1931, conseguiu se realizar. Contudo, nesse ano a Igreja Católica mostraria grandes manifestações religiosas como a Semana de Nossa Senhora Aparecida no Rio de Janeiro com a visita da imagem da Santa para comemorar o decreto papal que lhe tinha alçado à padroeira do Brasil em julho de 1930. Outra grande manifestação foi a inauguração do Cristo Redentor também na capital federal. Em 1932, a Igreja dedicou a cruzadas de orações pela pátria. Aproveitando o ensejo constitucionalizador, a hierarquia católica lançou em março deste ano a cruzada de orações com o lema: "O Brasil precisa de Deus em suas leis e em seus homens". (AZZI, 1978, p. 67)

A LEC foi uma associação que arregimentou candidatos que defendiam os interesses e objetivos da Igreja Católica agrupados em 10 pontos:

> 1. Promulgação da Constituição em nome de Deus.
>
> 2. Defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com assistência às famílias numerosas e reconhecimento dos efeitos civis ao casamento religioso.
>
> 3. Incorporação legal do ensino religioso, facultativo nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, do Estado e dos municípios.
>
> 4. Regulamento da assistência religiosa facultativa às classes armadas, prisões, hospitais, etc.
>
> 5. Liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados tenham as mesmas garantias dos sindicatos neutros.
>
> 6. Reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis, como equivalente ao serviço militar.
>
> 7. Decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios da ordem cristã.
>
> 8. Defesa dos direitos e deveres da propriedade individual.
>
> 9. Decretação da lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas, respeitadas as exigências das legítimas liberdades políticas e civis.
>
> 10. Combate a toda e qualquer legislação que contrarie expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica.
>
> (MENSAGEIRO DO CORAÇÃO DE JESUS, Abril, 1934, apud AZZI, 1978, p.75).

E a segunda, durante o Estado Novo, quando a Igreja em aliança implícita com o Estado, volta a ser utilizada como instrumento político.

DOM AUGUSTO ÁLVARO DA SILVA E SUAS RELAÇÕES COM A POLÍTICA BAIANA

Nasceu em 8 de abril de 1876, natural de Recife – PE, tornou-se o segundo prelado na hierarquia eclesiástica quando assumiu o Arcebispado da Bahia em 1925. Sua formação iniciou-se no Rio de Janeiro, cidade em que passou a infância. Lá estudou no Colégio Pestalozzi, fundado e dirigido por seu pai, Raimundo Honório da Silva. Na adolescência já em Recife, cursou o secundário no Colégio Estadual de Pernambuco. Em 1892 ingressou no Seminário de Olinda, tornando-se padre em 1899. Assumiu a Paróquia de São José em Olinda em 1900. Tornou-se Bispo em 1911 quando assumiu a Diocese de Floresta – PE, sendo transferido em 1915 para a Diocese de Barra, na Bahia. Quando Dom Jeronimo Thomé da Silva faleceu em 1924 foi nomeado seu sucessor para a Arquidiocese Primacial

da Bahia.

A ele são atribuídas diversas querelas políticas e jurídicas durante as quatro décadas em que esteve à frente do Arcebispado, presentes sobretudo no terceiro capítulo. Não sendo, portanto, possível nos estender sobre elas.

No capítulo dois do livro, entre as principais interpretações sobre a Revolução de 1930 (Burguesa, Revolução pelo Alto e Estado - compromisso) buscamos demonstrar e justificar a escolha pela de Bóris Fausto e Francisco Weffort: Estado - Compromisso. Para eles, a Revolução de 1930 resultou da crise de hegemonia das oligarquias agrárias, tendo como componentes dinamizadores as classes médias e setores da burguesia urbana. O fim da Primeira República representou a quebra da hegemonia dos grupos dominantes ligados a agro exportação, seguindo-se um período de "vazio de poder".

Tal interpretação insiste que nenhum dos grupos que constituíram a frente revolucionária pôde substituir a oligarquia cafeeira – classe hegemônica do antigo estado brasileiro, que não pôde preservar as antigas regras do jogo político. As categorias médias, ainda impotentes frente às classes dominantes tradicionais; a classe trabalhadora também teria ficado fora do novo projeto. Assim, o novo estado que emergiu da Revolução de 1930, apesar de não acabar com as oligarquias, interrompeu seu antigo sistema. Por causa das Interventorias Federais, os oligarcas não mais controlaram, diretamente, os governos estaduais e, habilmente, foram absorvidos e subordinados ao poder central. Um Estado forte, intervencionista, centralizador e autoritário.

Esse Estado de compromisso foi sustentado pelas Forças Armadas, mais especificamente, pelo Exército. Elas foram a força mantenedora do pacto entre os diversos grupos e a instituição que mais contribuiu para legitimar o novo regime foi a Igreja Católica, que a nosso ver, percebendo o espaço no novo bloco de poder aproveitou para reivindicar seus objetivos, antigas propostas, que durante a Primeira República não conseguiram ser contempladas.

> Nesse contexto estabelece-se um pacto de compromisso, através do qual os velhos e novos interesses precisam ser contemplados, e novos sujeitos sociais são requeridos para ampliar as bases sociais e a legitimação do regime recém instaurado. A fórmula encontrada consistirá na autonomização do estado, o que lhe confere a função de mediador das demandas plurais advindas da sociedade, mas levadas a cabo por ele através de suas instâncias. (FONTES, 1997, p.69).

Essa interpretação suscita algumas questões: D. Augusto Álvaro da Silva soube perceber esse 'vazio de poder'? Viu ele a fresta política, o espaço necessário para atuar na reconstituição do poder político que a Igreja havia perdido? Teria ele se transformado, de fato, em um dos maiores colaboradores do regime?

Quanto às ações empreendidas pelo Estado, na Bahia, para satisfazer as demandas de setores diversos da sociedade, podemos exemplificar com o seguimento da reforma urbana; a modernização da máquina administrativa, com a criação de secretarias e

incrementos a outras; intermediação direta em negociações que envolviam empresas estrangeiras etc. O Estado encaminhado pela Revolução pôde, dessa forma, unificar o mercado nacional, despertar o interesse de vários grupos sociais solidários à máquina pública e prover elementos imprescindíveis à indústria de bens de capital. O processo, porém, não foi apenas travado em nível econômico, político e diplomático, como também ideológico, nos terrenos cultural e confessional. Foi preciso responder à integração de milhões no mercado de trabalho e de consumo de forma disciplinada e 'pacífica'. Aqui tiveram um papel significativo a disciplina da instituição militar, as tradições e a fé religiosa, os novos padrões comportamentais da mídia radiofônica e jornalística e da nascente indústria cultural.

A Bahia demorou a sintonizar com as novas estratégias políticas, assim como em 1889, as elites solidarizaram-se com o lado que saíra derrotado (mesmo que por pouco tempo), desta vez, porém, fazendo oposição durante vários anos ao ungido pela Revolução, negando-se a colaborar com os novos ditames do governo. A Igreja Católica, no entanto, não pecou pela falta de realismo, ocupou o espaço político deixado por aqueles e traduziu em parcerias políticas e sociais com o governo suas intenções. Dom Augusto Álvaro da Silva foi o avalista desse pacto na Bahia.

A Revolução de 1930 não foi assimilada pelos políticos baianos, porque, depois de muito tempo, a Bahia voltaria a ter papel destacado no cenário nacional, afinal, Vital Soares, o vice-presidente eleito juntamente com Júlio Prestes, era baiano. A Revolução abortou a reascensão do estado na esfera federal. Conforme Consuelo Sampaio (1992), poucos políticos e jovens baianos aderiram aos ideais revolucionários. O político de maior destaque foi José Joaquim Seabra, que, do Rio de Janeiro, liderou os representantes aliancistas da Bahia.

Depois da deposição de Washington Luís, o Governador em exercício na Bahia, Frederico Costa – Presidente do Senado Estadual –, renunciou ao cargo. Do Rio de Janeiro, cidade na qual se encontrava, tentou passar o governo para o Presidente da Câmara Estadual, Alfredo Mascarenhas, que se recusou a recebê-lo. Fracassada a primeira tentativa, Frederico Costa tentou por ofício empossar o então Presidente do Superior Tribunal de Justiça, o desembargador Pedro Ribeiro, que também não aceitou, alegando que assim procedia porque o Governo não mais existia. Diante de tal confusão, que incluiu ainda a assunção ao governo pelo Senador estadual, Wenceslau Guimarães, que se dizendo opositor ao novo regime, resolveu por si só assumir o cargo. Foi deposto pelo Major Custódio Reis Príncipe Júnior, que juntamente com outros oficiais, declarou a formação de um Governo Militar que seria liderado pelo Comandante da 6ª Região, o Coronel Ataliba Jacinto Osório, assim que este regressasse de Alagoinhas, onde aguardava as tropas que vinham do Norte. O que de fato ocorreu, permanecendo o Coronel no cargo por apenas seis dias.

Com a chegada de Juarez Távora – Comandante das tropas do Norte – a Salvador,

em 26 de outubro, convocou-se uma reunião com os líderes dos partidos e de Associações de classe, para em comum acordo nomearem os dirigentes da capital e do estado. Nessa reunião, José Joaquim Seabra e Leopoldo Amaral foram os mais votados para o Governo e Prefeitura respectivamente, sendo que esse desfecho não foi aceito pelo Capitão Juarez Távora.

> O Capitão Juarez Távora não aceitou o resultado da votação, alegando que o Partido Democrata (seabrista) havia comparecido com o maior número de associações de classe, enquanto os outros não haviam sido sequer representados. Evidentemente, o que se questionava não era a questão da representatividade. A própria convocação de um corpo eleitoral ao toque de reunir de um capitão era insubsistente. Havia um vácuo de poder e não se sabia como preenchê-lo. Juarez Távora não confiava em Seabra, apesar de ter sido este o porta-voz oficial da Aliança Liberal da Bahia. Tampouco confiava na Junta Militar instalada no Rio de Janeiro. Sem ter resolvido a questão da composição do poder na Bahia, o "vice-rei do Norte" partiu para o Rio, no dia seguinte à votação, a fim de conferenciar com outros chefes revolucionários. (SAMPAIO, 1992, p.61).

Para resolver a questão, decidiu-se por dar a interventoria do estado a Leopoldo Afrânio Bastos do Amaral que ficou no cargo de 1 de novembro de 1930 até 18 de fevereiro de 1931, quando foi substituído pelo renomado cientista baiano Artur Neiva.

Se a Revolução não foi aceita pelos políticos do primeiro escalão da Bahia, não se pode afirmar o mesmo dos que se viam em escala inferior a estes, para os quais poderia ser o momento de ascender ao poder, e por isso, os adeptos de última hora. Já as camadas populares regozijaram-se com a deposição dos 'carcomidos'. Aproveitaram o momento de turbulência para fazerem manifestações demonstrando descontentamento com a situação social, algumas delas violentas, como o ataque ao prédio do jornal A Tarde; o quebra-bondes de 4 de outubro e a tentativa de invasão ao prédio da Secretaria de Segurança Pública, quando os manifestantes foram recebidos à bala, culminando em mortos e feridos. (SAMPAIO, 1992).

Nesse período, ocorreu a primeira articulação de Dom Augusto com os Revolucionários de 1930, logo após a vitória destes. Trata-se do encontro de Juarez Távora e outros revolucionários como: Agildo Barata, Cipriano Galvão, Paulo Cordeiro de Melo, Juracy Magalhães, entre outros, que assim que chegaram a Salvador, foram imediatamente encontrar-se com o arcebispo. E este, ofereceu-lhes um almoço no Palácio Arquiepiscopal. (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 26/10/1930).

Outra ação política do Arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva ocorreu durante o governo de Artur Neiva, quando o Primaz contribuiu para o fim de seu mandato. Dom Augusto, teria exigido a demissão de Bernardino de Souza em troca do seu apoio ao governo. Percebemos nesse ato, as estreitas ligações entre o poder religioso e o político e, ainda, seus fortes laços com as elites baianas. O curto mandato de Artur Neiva (cinco meses) deveu-se, basicamente, à Reforma Municipal por ele encaminhada, a qual "alterou profundamente

a divisão administrativa do estado. Por meio de um simples decreto, municípios foram divididos e/ou incorporados a outros, sedes de governos locais transferidas; municípios, com séculos de existência, abruptamente apagados do mapa". (SAMPAIO,1992, p.70). Os protestos partiram de todo o estado, de todas as classes, principalmente dos grandes proprietários e líderes políticos. O verdadeiro arquiteto da reforma foi seu Secretário do Interior e braço direito, Bernardino de Souza, conhecido professor e diretor da Faculdade de Direito da Bahia e, declaradamente, agnóstico. Como o próprio Neiva era suspeito de também o ser, Dom Augusto não perdeu a oportunidade de pressioná-lo para alinhá-lo aos desejos das elites e da Igreja ou, como aconteceu, apressar sua saída.

Já com o Interventor Juracy Magalhães, o Arcebispo deu todo o seu apoio. Pois desde a sua chegada, sofreu uma intensa rejeição por grande parte da elite política baiana. Em sua primeira biografia ele afirma:

> Havia resistências de algumas autoridades locais, mas elas foram sendo vencidas, às vezes até com argumentos pitorescos, como este, que D. Augusto me descreveu em certa ocasião: "Olhe, tenente Juracy, nos diálogos que mantenho com seus adversários, pergunto sempre por que, na opinião deles, o senhor não pode ser o interventor. Normalmente alegam que o senhor é militar, e eu respondo que ser militar não é um defeito, é uma profissão. Então, eles argumentam que o senhor não nasceu na Bahia, mas eu lembro que eu próprio sou pernambucano de nascimento e baiano de coração. Finalmente, quando dizem que o senhor é muito moço, eu replico contando uma história que aprendi no Vaticano. Certa vez, um papa nomeou um cardeal muito jovem e recebeu críticas por sua atitude. Quando o nomeado foi agradecer sua elevação cardinalícia, o Sumo Pontífice lhe perguntou se estava a par das restrições feitas à sua pouca idade, ao que o jovem purpurado respondeu: "Santidade, este é um pecado que cada dia me redimo um pouco" (MAGALHÃES, 1982, pág. 74).

Outro exemplo foi a demolição da Sé da Bahia. As negociações mostram as relações do novo tipo de Estado implantado sob o regime Varguista. Seguindo a linha interpretativa do "Estado-compromisso", acreditamos que Dom Augusto tenha percebido esse 'vazio de poder' e, nessa fresta política, o espaço necessário para atuar na reconstituição do poder político que a Igreja havia perdido, transformando-se assim em um grande colaborador do novo regime.

Os ideais modernizadores eram uma aspiração nacional que visavam, além das intervenções estruturais físicas nas cidades, implementar campanhas que buscassem modificar os hábitos e comportamentos das camadas subalternas e criar políticas de saúde para barrar epidemias que, vez por outra, grassavam nos grandes centros urbanos. Modernizar, portanto, expressava anseios que englobavam urbanismo, higienização, controle e moralização dos costumes que podem ser sintetizados no conceito: civilização.[2] (LEITE, 1996).

---

2 A modernização brasileira inspirou-se na reforma parisiense realizada na Segunda metade do século XIX, sendo a capital federal – Rio de Janeiro – a primeira cidade a sofrer com as picaretas do progresso.

José Joaquim Seabra, uma década após as reformas no Rio de Janeiro, foi o precursor em tentar modernizar a cidade do Salvador estruturalmente e a rede de relações que nela interagiam. Esse processo que perdurou além de seus governos (1912-1916 e 1920-1924), estendeu-se por toda a Primeira República com maior ou menor intensidade.

O projeto de modernização da cidade foi elaborado pelas e para as classes dominantes. A reestruturação estendia-se não só a condição física da urbe, como também às velhas práticas e costumes da maioria da população que a compunha. A dinâmica que engendrava a cidade foi combatida pelos que lutavam para inserir a Cidade da Bahia no contexto burguês, a exemplo do Rio de Janeiro. Assim é que diversas ações foram tomadas para transformar a cidade insalubre, antiga, colonial e ultrapassada em uma nova cidade de ruas e avenidas largas, seguras e modernas. Para tal, foi preciso, além de derrubar casarões e templos, tentar modificar os costumes e usos da sociedade. Exemplificando, podemos citar as perseguições e proibições das festas de santo, candomblé (mesmo constando na Constituição republicana a liberdade de culto); à prostituição (tentando empurrar o meretrício para áreas da cidade mais afastadas); leis que coibiam e regulamentavam a venda de certos produtos pelas classes populares (fateiras, vendedeiras), feiras livres. É o que Alberto Heráclito Ferreira Filho (1994) chama de "desafricanizar as ruas".

Foi nessa conjuntura que ocorreu o maior número de demolições do período, incluindo além dos casarios, inúmeros templos católicos. Todas essas demolições tiveram o aval da Arquidiocese da Bahia. José Joaquim Seabra sempre teve um aliado na Cúria baiana, representado por D. Jerônimo Thomé da Silva, Arcebispo até 1924, quando veio a falecer. Seu substituto e futuro primeiro cardeal da Bahia, D. Augusto Álvaro da Silva, também foi um inestimável colaborador do Estado no que concerne aos projetos urbanísticos como veremos a seguir no caso da demolição da Sé.[3]

Em 1912, durante o primeiro mandato de Seabra cogitou-se sua derrubada. Contudo, a primeira proposta só se concretizou em 1916, partindo da Companhia Linha Circular de Carris da Bahia, empresa norte-americana que monopolizava os serviços de iluminação, telefonia, elevadores e planos inclinados, e transportes urbanos da Cidade Alta ao então Arcebispo Dom Jerônimo Tomé da Silva. Este, imediatamente reuniu-se com o Cabido para discutir a proposta, que visava derrubar parte ou totalmente a igreja para dar passagem aos trilhos necessários ao tráfego dos bondes. O Cabido com Dom Jerônimo estabeleceu a quantia de 250$000 (duzentos e cinquenta mil réis) o metro quadrado; a Arquidiocese lucraria 600:000$000 (seiscentos contos de réis) caso se derrubasse todo o templo.

Por inúmeros motivos as negociações se arrastaram e não se concluíram. Com a morte de Dom Jerônimo, Dom Augusto entrou em cena e demonstrou toda a sua sagacidade para os negócios e para a política. Como não havia nenhum acordo legal até então,

3 A construção da primeira catedral brasileira foi iniciada em 1552, no governo de Tomé de Souza e estendeu-se a outras administrações tendo sido finalizada no século XVIII. A primeira proposta de demolição consta ter sido no governo de Gaspar de Souza no século XVII. (PERES, 1973).

registrado pela Circular e pela Cúria, o impasse se impôs quanto ao valor estabelecido pela demolição. A empresa se propunha a pagar 300:000$000 (trezentos contos de réis), a metade do valor desejado pela Arquidiocese. Sendo assim, Dom Augusto postergou as negociações até conseguir todas as vantagens que ressarcissem os outros 300 contos de réis. Nesse interregno, ele modificou algumas exigências: ora solicitava luz gratuita para o seminário diocesano, ora solicitava o Parque Princesa Isabel que ficava no terreno do átrio da Sé, terreno este, pertencente à prefeitura, que nesse momento não cedeu ao pedido do arcebispo.[4] E assim, as negociações correram anos. Instalada a crise de 1929, as partes interessadas – Circular e Governo – esmoreceram ainda mais.

Nos anos 30, contudo, apesar de ainda sofrer com a crise estabelecida pós 29, com o novo Estado instituído pela Revolução de 1930, as negociações tomaram novo impulso. O apoio que D. Augusto deu ao Tenente Juracy Magalhães desde a sua chegada, quando este foi hostilizado pela maioria dos políticos da capital, lhe rendeu bons frutos. Pode-se dizer que se estabeleceu um acordo tácito de mútua colaboração, onde as duas partes lucraram imensamente, tanto a Igreja de Dom Augusto, quanto o projeto político de Juracy Montenegro Magalhães.

D. Augusto preferiu satisfazer os desejos da empresa norte-americana, Companhia Linha Circular de Carris da Bahia, e agradar aos poderes públicos do que seguir o desejo de grande parte da população e seus próprios princípios. É só constatar o seu pensamento através do relato da Visita Pastoral realizada em Jaguaripe em abril de 1927:

> Encontramos ambas as igrejas desta cidade em obras; dois magníficos templos que o descaso e a incúria deixaram chegar quase a estado de ruína, apesar da solidez admirável de suas construções. Os mais claros vestígios fazem adivinhar a opulência antiga dessas igrejas: restos de alfaias caríssimas e preciosíssimas, destruições propositais de velhos armários de jacarandá lavrado a capricho, e de retábulo do tecto de grande valor artístico etc. Uma desolação! (TERMOS DE VISITAS PASTORAIS, ACMS, est. 8, cx.9).

Quando, porém, realizou Visita Pastoral ao Curato da Sé na capital, em julho do mesmo ano, o discurso mudou de tom:

> Observamos o ritual das visitas: exame da igreja, das alfaias, dos confessionários, púlpitos, baptistério etc. Achamos o templo bastante arruinado pelo justo motivo de se pretender, desde muito tempo, fazer a demolição do mesmo, pois sua posição está actualmente prejudicando o serviço público.
>
> No mais tudo em bôa ordem. (TERMOS DE VISITAS PASTORAIS, ACMS, est.8, cx. 9, grifo nosso).

Ora, dificilmente, os dois templos de Jaguaripe seriam mais opulentos que a Primeira Catedral das Américas (PERES, 1973). Há uma clara intenção do Arcebispo da Bahia em

4 Segundo Fernando da Rocha Peres (1973) entre as solicitações, D. Augusto exigia: remodelação externa do palácio Arquiepiscopal às custas da Circular; construção de um monumento comemorativo para colocar no local, que veio a ser o busto do primeiro Bispo do Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha; transporte gratuito pela Circular do que fosse retirado do templo; dentre outras.

colaborar com o Estado. O próprio Primaz, homem de refinada cultura, não era favorável à destruição de templos católicos, ainda mais quando esses expressavam inestimável valor cultural, porém permitiu a derrubada da Sé da Bahia para agradar ao Estado e assim poder restabelecer, mais proficuamente, as relações com este.

Conforme os depoimentos de Monsenhor Gilberto Piton e Monsenhor Gaspar Sadoc, Dom Augusto não queria que a Sé fosse demolida, mas nada pôde fazer porque, segundo eles, a decisão já havia sido tomada pelo seu antecessor, D. Jerônimo Tomé da Silva. Ora, ficara decidido o valor para a demolição de parte ou a totalidade do templo, mas nenhum contrato fora assinado pelas partes. Tanto que com a retomada das negociações, a Circular, quis pagar apenas 300 contos de réis pelo templo, a metade do que ficara acordado. Dom Augusto Álvaro da Silva podia ter impedido a continuação das negociações, como queria grande parte da população da cidade. Mas o que fez o Arcebispo? Arrastou as negociações até obter vantagens que ressarcissem os outros 300 contos de réis. Acabou por lucrar duas vezes, primeiro, fechando um bom negócio para a Arquidiocese da Bahia, segundo, mostrando-se benevolente com as decisões urbanísticas do governo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossos estudos confirmaram que após séculos de hegemonia a Igreja católica devido a inúmeros fatores (tratados em outros capítulos do livro) viu seu antigo modelo de Igreja – Cristandade – entrar em crise. Impelida a implementar mudanças decorrentes da perda de hegemonia confessional; transformações da sociedade moderna; secularização; embate ideológico com o liberalismo e socialismo fez com que a cúria romana reagisse a essa perda de poder propondo um novo modelo de Igreja conhecido por Neocristandade, no qual o fortalecimento das Igrejas nacionais e a centralização destas em torno da Santa Sé era crucial.

No Brasil, vários fatores confluíram nesse processo. Não ao mesmo tempo que este ocorria na Europa devido a sua condição jurídica de dependência do Império, mas logo após a implantação da república, os anos seguintes de reestruturação interna a adesão ao projeto romano se consolidou. Foram anos de liberdade e formação para a hierarquia eclesiástica. Contudo, a hierarquia buscou recompor a aliança com os poderes políticos, pois a laicização do novo regime e a disputa de correntes ideológicas que buscavam influenciar os poderes republicanos representavam uma forte ameaça à ação da Igreja Católica na sociedade brasileira e baiana. Era preciso recristianizar a sociedade para combater o agnosticismo, o positivismo, o ateísmo, o protestantismo e o espiritismo. Era preciso reativar as relações com o Estado brasileiro para reaver algumas prerrogativas perdidas desde 1890 com o fim do Padroado.

A Restauração Católica no Brasil, iniciada nos anos 20 do século passado teve como líder o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, sendo ele o responsável

pela reativação das relações da Igreja com o Estado. A tímida aproximação, durante a Primeira República, tornou-se promissora depois da Revolução de 1930. Eis o momento para que a instituição católica mostrasse ao novo Estado as vantagens de aliar-se a ela. O Estado por sua vez, diante da instabilidade vivida em seu seio, voltou a ver na Igreja um valioso instrumento de legitimação da ordem. Aliás, ambos compartilhavam os mesmos anseios de ordem e autoridade.

Se, nos períodos colonial e imperial, a hierarquia católica brasileira não tinha uma unidade por conta da opressão que o Estado fazia à instituição, podando-lhe as ações, durante a Primeira República, com o realinhamento da mesma à Cúria Romana e todos os investimentos que a Santa Sé fez visando fortalecer a Igreja Brasileira e a si própria, modificou-se inteiramente a postura da instituição. A Restauração Católica, liderada por Dom Sebastião Leme unificou a mensagem católica. A reestruturação da Igreja refletiu-se na ação episcopal, rendendo ótimos frutos, pois o ministério dos seus integrantes parece-nos ter sido similar uns aos outros, resultando numa unidade nacional.

Imbuído do mesmo espírito restaurador do Cardeal Leme, o Arcebispo Primaz foi um hábil articulador político e, desde o início, mostrou-se cordato e benevolente com o Interventor Federal Juracy Magalhães tanto que permitiu que a primeira Catedral do Brasil fosse demolida em 1933. As mudanças implementadas durante seu ministério, sua maneira de ser e conduzir a Arquidiocese da Bahia, bem como as estreitas relações políticas que mantinha, rendeu-lhe desafetos e campanhas contra a sua pessoa.

Buscando compreender as ações de Dom Augusto que incluíram levantar dados sobre sua formação, descobrimos algumas qualidades do prelado: autoritário, severo, eloquente, rigoroso, sensível conforme alguns me disseram. O arcebispo Primaz foi um hábil articulador político, que não mediu esforços para levar adiante o projeto da Igreja em reaver as antigas posições perdidas com a instauração da República. Agiu com o intuito de fortalecer a instituição que dirigia com mãos de ferro – a Igreja Católica Baiana e, assim, fortalecer a própria Igreja Católica como um todo. Podemos considerá-lo como um bispo tridentino. A reforma tridentina que fundou uma prática da Restauração, auxilia-nos a compreender melhor a formação eclesiástica de Dom Augusto Álvaro da Silva, moldado para ser um pastor exemplar, ele buscou pôr em prática as atribuições que perfilhavam a personalidade de um bispo.

Eis o breve perfil do Arcebispo Dom Augusto Álvaro da Silva: sua formação, a sua verve intelectual, a eloquente oratória e sua singular ação episcopal estiveram a serviço da Igreja Católica. Essa figura da hierarquia eclesiástica, que suscita até hoje controvérsias e curiosidade. Como nos disse Monsenhor Gaspar Sadoc: “Se naquele tempo ele não era compreendido, era porque ninguém é compreendido no seu tempo”.

REFERÊNCIAS

ALVES, Solange Dias de Santana. **Dom Augusto Álvaro da Silva e a romanização na Bahia**. Salvador: Sagga, 2018.

AZZI, Riolando. **A Sé Primacial de Salvador**: A Igreja Católica na Bahia (1551-2001), v. II – Período Imperial e Republicano. Petropólis: Vozes, 2001.

AZZI, Riolando. **A Neocristandade**: um projeto restaurador. História do pensamento católico no Brasil – v. 5, São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930. In: **Revista Síntese**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 61-89, mai-ago, 1977.

AZZI, Riolando. O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930 (II) In: **Revista Síntese**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 73-101, set-dez, 1977.

AZZI, Riolando. O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930. In: **Revista Síntese**, Rio de janeiro, n. 12, p. 47-78, jan-mar, 1978.

SAMPAIO, Consuelo Novais. Movimentos Sociais na Bahia de 1930: condições de vida do operariado. Salvador, **Universitas**, n. 29, 1982, p. 95-108.

ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde. **A construção da verdade autoritária**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

AZEVEDO, Thales. **A religião Civil Brasileira:** Um Instrumento Político. Petrópolis: Vozes, 1981.

FILHO, A. H. F. Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador 1890- 1937. **Afro-Ásia**, *[S. l.]*, n. 21-22, 1998. DOI: 10.9771/aa.v0i21-22.20968.

FONTES, José Raimundo. A Revolução de 1930 e os Trabalhadores. **O Olho da História**. Revista de História Contemporânea, v. 1, n.º 4. Salvador: 1997, p. 67-74.

LEITE, Rinaldo César Nascimento. **E a Bahia civiliza-se**: ideias de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana em Salvador (1912-*1916). Salvador, Dissertação de Mestrado em História, UFBA, 1996.

MAGALHÃES, Juracy. **Minhas memórias provisórias**. ABREU, Alzira Alves de (Coord.). Rio de Janeiro: Graal, 1982.

PERES, Fernando da Rocha. **Memórias da Sé**. Tese de concurso para professor assistente do Departamento de História da FFCH-UFBA. Salvador, 1973.

SAMPAIO, Consuelo Novais. Movimentos Sociais na Bahia de 1930: condições de vida do operariado. Salvador, **Universitas**, n. 29, 1982, p. 95-108.

SANTANA, Solange Dias de. Demolição da Igreja da Sé: ecos na imprensa In **Anais do 5º Congresso de História da Bahia**. Salvador: IGHB e Bahiatursa: Fundação Gregório de Mattos, 2004.

CAPÍTULO 12

SCIENTIFIC DISCOURSE MODELING: A SEMIOTIC VIEW

Data de aceite: 01/12/2021
Data de submissão: 08/10/2021

Marcus Vinicius Dos Santos Claro
Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro - RJ
http://lattes.cnpq.br/4236322966811201
https://orcid.org/0000-0002-2861-5109

ABSTRACT*:* Once introduced the semiotic concept of discourse we aim to develop a discussion about the process of constructing the scientific discourse, that is, the modeling process of scientific law declarations through linguistics texts, whereas a imposed enunciation. For that, we distinguish three basic components:1. Intention, which is a motivation, an impulse for the discourse generation; 2. Enunciation, which express the scientific text itself; and 3. Legislation, which assumes a law enunciation. All this is established in order to assume a discourse of truth, including the correspondence with mathematical proofs. So, we characterize the symbolic manipulation of self evidence empirical facts which are reflected into the enunciations by a law format.
KEYWORDS*:* Semiotics, Scientific law, Scientific Discourse.

MODELAGEM DO DISCURSO CIENTÍFICO: UMA VISÃO SEMIÓTICA

RESUMO: Uma vez introduzido o conceito semiótico de discurso, pretendemos desenvolver uma discussão sobre o processo de construção do discurso científico, isto é, o processo de modelagem da declaração de lei científica através de textos linguísticos, enquanto uma enunciação imposta. Para tal, distinguimos três componentes básicos: 1. Intenção, a qual é uma motivação, um impulso para geração do discurso; 2. Enunciação, a qual expressa o texto científico propriamente dito; e 3. Legislação, a qual assume um discurso de verdade, incluindo a correspondência com a prova matemática. Assim, caracterizamos a manipulação simbólica dos fatos empíricos auto-evidentes, os quais são refletidos nas enunciações em formato de lei.
PALAVRAS- CHAVE: Semiótica, Lei Científica, Discurso Científico.

1 | INTRODUCTION

It is largely known that Science enunciates laws in order to assure the comprehension of Nature. As a matter of fact, modern scientists observe the Nature and edit laws about its phenomena.

How semiotics analyses the constructing of Nature law? Or else, how scientific laws are constructed inside a scientific discourse?

The point to approach is the semiotic concepts of Science discourse, considering that Semiotics analyses the manipulation of symbols. In this article we aim to self evidence empirical

facts, which reflect into the scientific law enunciation by a complex semiotic process of legislation.

Therefore, we will discuss how these laws are emitted, in order to analyze the semiotic discourse generated, founded in three philosophic concepts:

1. **Intention** means a human motivation as an impulse;
2. **Enunciation** means the linguistic text formulation and
3. **Legislation** means the law characterization of this text.

We consider also the author´s role as the creator of law, in a semiotic view. In order to understand the author's role, we have to discuss the difference between discourse and narrative. It is followed of another implication, that is, the debreagem effect, where the subject and the author are different instances of discourse. And finally the ritual environment: the place where the discourse occurs; specifically to enunciate the scientific law, according to its legislation, completing the semiotic concept of how scientific discourse is constructed.

2 | SOURCES OF A SEMIOTICS APPROACH

2.1 Two thinkers about sign

It is necessary to begin considering Semiotics from two important authors: Charles Sanders Peirce (1839-1914, Cambridge, EUA) and Ferdinand de Saussure (1857-1914, Geneva, Switzerland), whose works bears Semiotics today.

While Ferdinand de Saussure was the first linguist to organize and promote Linguistics as a true Science in a modern fashion, Charles Sanders Peirce was originally a scientist of Chemistry and Logic. Although their approaches were quite different, there is a common element called **sign** – a fundamental step to recognize the **units of significance**, either humans, or as machines, particularly within Peirce´s semiotic theory.

Specifically, we have signs manipulation in Science environment. Mathematics, in particular, is an instance of signs manipulation, that is, a system of logical operations, where it is only possible by writing. Morris remembers us about the role of signs systems in Science. He says:

> "The Science and the signs are definitively interlinked because Science not only puts man in contact with more trustworthy signs, but it also incorporates their results in systems of signs. The human civilization depends on the signs and systems of signs and the human mind is inseparable of the operation of the signs, otherwise it should not identify with this operation." (MORRIS, 1976, p. 9).

To conclude this topic, we can say that Semiotics is the track to understand how Science is enabled to construct its own realm of knowledge, by constructing laws.

2.2 The symbolic nature of sign

According to Tzvetan Todorov (1977) and Umberto Eco (1984), the sign has a symbolic nature. We consider the sign as a symbolic product of mind. Primitive languages have three pillars: **tropic**, **onomatopoeic** and **gestural** (TODOROV, pp. 360-369).

If we detect the law***´s*** symbolic value in general, we confirm the mystifying symbolism behind a law enunciation, in particular, scientific discourse, because the intention of truth (or "will of truth", as Foucault says), becomes truth into myth. Hence, the use of sign is able to legislate because of the symbolic nature contagion over the sign.

2.3 The symbolic aspect of the law

The scientific law has a symbolic character while intention motivates the scientific propositions. The scientific propositions represent a model of reality accepted by scientific communities. They really exist in fact and they are originally generated in written language. As we defend, the written language is the site of hierarchy and power, since the ancient people. This aspect confirm the symbolic character of law, likewise something sacred and powerful. Wittgenstein prefers call it as figuration:

> "At a first view, the proposition - in particular just as it is printed in the paper - it doesn't seem to be figuration of the reality it treats. But either the musical writing seems at a first view to be figuration of the music, and our phonetic writing (letters) are figuration of the spoken language. However, those symbolic languages show, also in the common sense, as figurations of what they represent." (WITTGENSTEIN, 1993, §4.011).

The religious and sacred texts demonstrate that aspect in written words (linguistic signs). There is a principle of justice and a value scale. If humans do not obey to god's order, they will be punished. At this moment we observe the symbolic value of law, introduced by the imagination. It is a mechanism of structured hierarchy, where the law says what is forbidden and what is allowed. Although its orally created, the written form concedes true power.

There is a particular aspect of law. It has a hidden strength by its discourse. We mean, for example, the god's law. God's law has a symbolic meaning, and its power is assured, by his natural power. If a divinity announces a law, it reflects his power. It is important to observe that god's speech is a symbolic way of meaning. This is the symbolic manner to show how the law is powerful.

2.4 Universal Semiosis of Law

Why law has a universal meaning? What really is semiotic in law enunciation? To answer the first question, we have to understand the meaning of what means universal, in this context. A universal meaning is accepted by most of people, and it is understood as a common object. The universal rules of Math – Math's operations – are the basic argument

of its evidences, that is, the basis of Math's law is the unequivocal evidence (results). The mathematical representation – the Math's symbols – is the most fundamental component for a scientific law. For example: a scientific law, converted in a math function, represents a math sentence, as an equation; but the law is emitted in linguistic signs, as the following sentence:"**Water evaporates at one hundred degrees**".

Following this primary logic mechanism, answering the second question above, we can infer that law is an efficient discoursing format to allow and forbid. In Science, in particular, the phenomena "are submitted" to the law discourse. Although it has a particular meaning and justification, the law scientific discourse is provided by the force of the scientific facts, by light of Empiricism. But it is not enough. The numbers involved to the scientific facts generate mathematical calculations which provide two types of proof: first unequivocal specific result, permitting previsibility; and, second, the possibility of creation of machines, that is, technology. Again, we return to symbolic values of law. This time, it is proportioned by the mathematical proofs. As we will see forward, this aspect is linked to the legislation process.

3 | INTENTION – FOUCAULT AND THE WILL TO TRUTH

Law is an authority discourse type, just because law is similar to a command. Who emits commands? Authorities do. Let's see what Boaventura Santos says:

> "Nature is just extension and movement; it is passive, eternal and reversible, a mechanism whose elements can be dismantled and then related in the form of laws; it has no other quality or dignity that prevents us from unraveling its mysteries, unveiling that is not contemplative, but rather active, since it aims to know Nature in order to **dominate and control it**. As Bacon says, Science will make the human person «the lord and possessor of Nature»." (SANTOS, 1995, p.13; emphasis added).

The discourse of authority is structured by orders. But law discourse is not a personal speech, what makes scientific laws impersonal, therefore, universal. The scientific law says the truth. Truth is the fundamental pillar for an authority realizes its power: the author's power. As Foucault says, the author is not present, even if he exists materially:

> "I believe there is another principle of rarefaction of a discourse, complementary to the first, to a certain extent: **the author**. (...) A proposition was considered as drawing even its scientific value from its author. Since the seventeenth century, this function has steadily been eroded in scientific discourse: it now functions only to give a name to a theorem, an effect, an example, a syndrome." (FOUCAULT, 1981, p. 56; emphasis added).

From the semiotic point of view, it is necessary to indicate that the **place of meaning**, or else, the symbolic meaning, is the **place** where the **author** formulates the law. We do affirm that this place of meaning is a semiotic location for a scientific discourse: it is an external view and not an ideological understanding (semantic issue), since the semioticist

is most interested in formalizations.

It is clear that the scientific law enunciation is not a discovery, but a discourse about the discovery. Once a regularity of a phenomenon is discovered, the scientist is able to enunciate the law – the law only exists because of the initial conditions which allow the regularity and previsibility. So the scientific law assumes its universal character.

This is a **semiotic mechanism**, just because the value adopted and attributed to law is not the law itself, but the symbolic value it carries. It is a mistake thinking Nature is able to postulate laws. Laws are human creation, by a semiotic mechanism. As professor Boaventura remembers: “A knowledge based on the formulation of laws has as presupposed metatheoretical idea of order and stability of the world (...)” (SANTOS, 1995, p.17).

Even the statistic mechanics in physics, scientists want to determine laws. We may consider that the **previsibility** is not precise and is not reduced to a unique result, but we know man has an intention for this aim: not lose the control. (SANTOS, 1995, p.15-16).

The law model choice is motivated by the intention once the scientist considers law format the best way to ensure the place for the truth. This is the way by which humankind tracked in direction to establish a human or social Science as well:

> “Then that Newton’s prestige and the simple laws, which reduced all the complexity of the cosmic order, have converted the modern Science in the model of rationality hegemonic which gradationally it overflowed from the study of the Nature to the study of the society. Just as it was possible to discover the laws of the Nature, it would be equally possible to discover the laws of the society.” (SANTOS, 1995, p.18).

We must understand this point of view, analyzing what Foucault says:

> “Finally, I believe that this **will to truth** - leading in this way on a support and an institutional distribution - tends to exert a sort of pressure and something like a power of constraint. (…) Since the nineteenth century, in a sociological, medical, and psychiatric knowledge: it is as if even the word of the law could no longer be authorized, in our society, except by a discourse of truth.” (FOUCAULT, 1981, p.55; emphasis added).

Considering Foucault’s words in his book The Order of Discourse, we must clear that intention is inherent to the content of discourse, before an abstract figure: the “**Author**”. The Author is the place where the discourse is enunciated, that is, from where the environment predefines its own content, the set of ideas; we are talking about ideology – as a belief system materialized into ideas expressed by language – which defines the Author’s rule and performance, in his referred discourse. Therefore, the discourse content appears: the **narrative**, where intention followed by argumentation and linguistic competence occur. Also, the narrative is circumscribed to certain ideological system, that is **intention**. At this step it is not viable distinguish ideology from narrative, otherwise in a semiotic approach. Finally, we here understand narrative as the discourse content, generated by enunciation. It is a semantic issue.

4 I ENUNCIATION PROCEDURE OF LAW

Greimas and Courtés began this approach by two instances: “being it like a no linguistic structure (referential), which subsumed to linguistic communication, or like a linguistic instance”:

> “Enunciation – If the enunciation is the place of the semiotic competence exercise, it is at the same time the instance of the subject’s instauration (of the enunciation). The place where can be denominated ***ego hic et nunc*** is, before its articulation, semiotically empty and semantically (while sense deposit) too full: it is the projection (through the procedures here gathered under the name “***debreagem***”), outside of that instance, as much the actantes statement as of the time-space coordinates, which it constitutes the enunciation subject (...).” (GREIMAS & COURTÉS, Enunciation entry; pp. 166-167, emphasis added).

The “**acting debreagem”** (BENVENISTE, 1966) is that one there is two agents types of speaking or into the enunciation. For example, the mathematical law:

<<**Every divisible number for two is an equal number.**>> there are two distinguished discourse agents: **the enunciator** of mathematical law, that is, who dictates the enunciating rule; at the same time the logic or **mathematical author** is the statement producer, like Greimas & Cortés explain:

> “Beginning from the **subject** of the enunciation, implicit [in this case, the mathematician], but producing the statement, it can therefore, project (in the moment of the language act or of its simulacrum inside the speech), settling in the speech, be actors of the enunciation, or actors of the statement. In the first case, an enunciating debreagem is operated, in the second, a announcement debreagem.” (GREIMAS & COURTÉS; p.112, emphasis added). So, the mathematician concedes to Mathematics the authoring prerogative. The debreagem effect reveals this transfer.

5 I LEGISLATION – THE CONSTRUCTION OF A LAW

So, why does the scientist choose the law format for enunciate a referential knowledge?

We argue, at last, the applied format is semiotic. The law format, in its inner structure, as a result of legislation, reflects a **repetition**. If a repetitive cycle is corrupted, the law will be broken. We have to understand that **law is a symbolic manner of representing** repetitive cycles. Therefore, we will be able to construct previsibility, on one hand, through mathematical formulas and observing empirically that repetition on other hand.

The use of signs expresses abstract ideas of phenomena. But also, in Science, mathematics symbols (a particular type of signs), represent these ideas, through special terms and sentences, that is, specific signifiers. The math sentences are the result of a modeling process of an assembly and connected ideas in relation to an experiment –

particular phenomena controlled by a scientist, who knows the initial conditions of that circumstance. The calculus are, therefore sharply defined, somehow the scientist is able to predict the results. This is possible because of a logic-symbol manipulation. At this moment, a law is enunciable – a universal truth. Just because of the unequivocal results provided by logic Math calculus, we have this possibility: enunciate a truth by **formulating a law**. When a **law is formulated**, we are able to identify a place of discourse – this place is the scientific discourse.

When we identify a scientific law, which is our semiotic interpretation? Besides the concept of enunciation above explained, under Greimas & Courtés support, and by the Foucault's view about the place of Author, we defend that law is typically a place of authority discourse. It can only be enunciated by an authority, or better, by the **representation of an authority**. Law enunciations are the symbolic place of discourse which operates at the Author place. The word authority derives from author – it is important to say, etymologically.

We can see this fact in the religions environment when sacerdotal authority speaks in place of a god. The sacerdotal discourse has legal efficacy in **rituals** – a special ambience – where people expects to a sacred discourse, that is, a discourse by which god says laws. The religious doctrine dictates laws to men. This is a place of discourse, fundamentally a discourse of authority, where god is the author, but said by the priest´s voice. This is the **debreagem** effect: this is a semiotic issue, since we recognize the authority´s place occupied by a man instead of a god.

But it is not only applicable to religious situations: it is largely present in juridical and scientific sceneries. In other words, the **ritual place** is the environment of law enunciation, for the sacerdotal discourse, juridical tribune and scientific labs as well. Foucault denotes the ritual place function:

> "Ritual defines the qualification which must be possessed by individuals who speak (and who must occupy such-and-such a position and formulate such-and-such a type of statement, in the play of a dialogue, of interrogation or recitation); it defines the gestures, behavior, circumstances, and the whole set of signs which must accompany discourse." (FOUCAULT, 1981, p.62).

The enunciation must be realized in a ritual place of communication, where the speaker agent and the receptor audience are in accordance. The ritual place has a semiotic function to **realize the law enunciation**. It permits, therefore, the law validity and its efficacy by this kind of discourse.

We have to consider, at last, that the discourse environment, uttered in a ritual place, depends directly of a doctrine, or a theory working as a doctrine, because the narrative is the content of the discourse, according to Greimas. The discourse is the narrative realization. Again: it is the discourse content, and the discourse is the form by which the narrative happens.

6 | CONCLUSION

The symbolic aspect of law, which is, in fact, a semiotic structure, permits us to understand the semiotic function in the discourse of Science context. We know that the intention is the fundamental reason to construct law – independently of the environment: be it juridical, religious or scientific, those are sites for the **legislation** and for the law **enunciation**. The ritual is the occasion when the intention of a specific discourse is pronounced, according to the ritual roles (legislation), constituted by different and concurrent signs, but where the original author is absent. What is presented really is a complex of signs, including who is speaking, that is, who possesses the discourse. The ritual place is the scenery of the law enunciation.

The law is a semiotic instrument to construct a building of knowledge, which is a semiotic structure. It also reveals the authority discourse. **Intention**, as Foucault called “will to truth”, is the initial reason in order to understand the world and, particularly indicates the realm of Science, where the scientist produces the law enunciation, using the written signs, assembling a discourse, combining linguistic symbols with mathematical symbols.

Legislation refers to logic of repetition. If a different phrase or fact occurs, the law may lie under threat or, in other words, if a repetitive cycle (or behavior) is corrupted, the law will be broken. Without repetitive cycles mind encounters difficulties to determinate and enunciate laws. Even in statistic mechanics there are laws, but with intervals between possible results. Human mind is particularly able to construct scientific discourse just as laws may be enunciated, based in repetitive cycles and repetitive phenomena. Therefore, the law **enunciation** bears the scientific discourse, by which a determined ritual environment is constructed, accomplished and completed with a complex of signs.

Once a set of laws is structured and enunciated, we can see its legislation function, the basis of scientific discourse power, what may be the original intention of mind.

REFERENCES

ECO, Umberto. **Tratado Geral de Semiótica**. Trad. Antonio de Pádua Danesi e Gilson Cesar C. de Souza. Perspectiva. São Paulo. 2016 [1976].

____________. **Semiótica e Filosofia da Linguagem**. Trad. Mariarosaria Fabris e José Luiz Fiori. Rev. Izidoro Blikstein. Ática. São Paulo. 1991 [1984].

BENVENISTE, Émile. **Problèmes de Linguistic General**. Gallimard, Paris. 1966.

FOUCAULT, Michel. **The Order of Discourse**. In Untying the text: A Post-Structuralist Reader. Edited by Robert Young. Routeledge & Kegan Paul. Boston, London and Henley, 1981 (pp. 48-78).

MORRIS, Charles. **Fundamentos da Teoria dos Signos**. Trad. Milton José Pinto (PUCRJ). Ed. Eldorado, São Paulo. 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. 7ª edição, pdf. Ed. Afrontamento. Porto, 1995

TODOROV, Tzvetan. **Teorias do Símbolo**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Ed UNESP. São Paulo, 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logicus-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo, EDUSP, 1993

CAPÍTULO 13

ARQUEOASTRONOMIA: A CONSTRUÇÃO DE URUK E A INFLUÊNCIA DOS CÉUS

Data de aceite: 01/12/2021
Data de Submissão: 07/10/2021

Leonardo Birnfeld Kurtz
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS
Porto Alegre - RS
http://lattes.cnpq.br/8812490788538940

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo apresentar a definição e possíveis usos da Arqueoastronomia no estudo da História. Como exemplo principal para cumprir a proposta, propõe-se descrever o processo de método e análise utilizado na construção do trabalho de conclusão do presente autor: Lendo o Céu: A Influência da Religião na "Fusão de Uruk" (3500-3100 a.C.). Podemos entender a Arqueoastronomia como o estudo da forma com que diferentes povos do passado percebiam, interpretavam e registravam eventos astronômicos, e de que maneira os eventos influenciavam a cultura. Através de uma breve história da Arqueoastronomia e de exemplos do seu uso, almeja-se apresentar um novo horizonte de possíveis hipóteses no estudo da História Antiga, especialmente quando as ferramentas de coleta não dependem de observatórios como nos primeiros estudos, mas estão próximas e gratuitas.
PALAVRAS-CHAVE: História Antiga, Arqueoastronomia, Mesopotâmia.

ARCHAEOASTRONOMY: THE CONSTRUCTION OF URUK AND THE INFLUENCE OF THE SKIES

ABSTRACT: This paper aims to present the definition and possible usages of Archaeoastronomy in History Studies. As a main example, the methodological and analytical processes which composed the author's graduation thesis "Reading the sky: The influence of religion in "Uruk's Fusion" (3500-3100 B.C.E.) will be described. We may understand Archaeoastronomy as the study of how different ancient societies perceived, interpreted and registered astronomical events, and in what ways those events influenced their cultures. Through a brief history of Archeoastronomy and examples of its usages, this paper aims to present a new horizon of possible hypotheses in the sutdy of Ancient History, especially when the tools for data collection are not dependent of observatories (which was the case of previous studies) but are indeed close and free to use.
KEYWORDS: Ancient History, Archaeoastronomy, Mesopotamia.

1 I ARQUEOASTRONOMIA: CONCEITO E USO

Helaine Selin, na introdução de "Science Across Cultures: The History of Non-Western Science", posiciona o estudo do céu como a primeira ciência, na qual diferentes culturas realizaram uma dupla ação ao observar os eventos celestes: dar sentido ao que se via e usar o que se via para dar sentido. A obra

organizada por Selin contou com 21 estudiosos abrangendo diferentes temporalidades, culturas e contextos geográficos. Para o leitor, fica clara a formação de um mosaico capaz de trazer as práticas de diferentes grupos humanos: Maias, Egípcios, Chineses, Japoneses, Babilônicos, Havaianos, entre diversos outros (SELIN, 2000). Obras desta envergadura produzem importantes questões historiográficas: qual o objetivo de dissecar a historicidade das práticas Astronômicas e Astrológicas? Qual o espaço deste estudo na história? Essas são as questões que balizarão este primeiro momento narrativo.

Antes de tratar do conceito e uso da Arqueoastronomia é importante discutir outros dois: Astronomia e Astrologia. Evidentemente, quando pensamos na contemporaneidade, o significado desses conceitos abriga uma diferenciação clara. Em geral, entende-se por Astronomia a ciência de caráter exato, componente da física, que busca compreender como a estrutura física do nosso universo evoluiu, ao mesmo tempo que fórmula as leis naturais que governam os elementos que compõem o cosmos (BOBRICK, 2005). Apresenta uma concepção naturalista do mundo, no qual tudo que forma o universo é quantificável e obedece a determinados princípios físicos (DESCOLA, 2014). Já a Astrologia descreve a influência dos corpos celestes no caráter e na vida humana (BOBRICK, 2005). Em uma visão geral, é possível dizer que, historicamente, no ocidente, a Astronomia "se fez ser" a partir da sua diferenciação com a Astrologia. Entretanto, quando observamos as práticas do estudo do céu a partir de povos da antiguidade, a fronteira entre Astrologia e Astronomia advém artificialmente daquele que os estuda. Afirmo este argumento a partir de dois exemplos, um historiográfico e outro ontológico.

Observemos a forma como Michael Baigent, Francesca Rochberg, Benson Bobrick, Helaine Selin e Xiaochun Sun trabalham com seus conceitos. Baigent e Bobrick compõem, desde o título de suas obras, o uso de Astrologia para fazer referência às diversas práticas de estudo do céu[1], porém, usam Astronomia para enfatizar a prática de cálculo que era empregada (BAIGENT, 2015; BOBRICK, 2010). Rochberg muitas vezes escreve "Astrologia/Astronomia" para demonstrar a intersecção desses conceitos no seu objeto de estudo e afirma, em determinado momento: "Astronomia e Astrologia, separáveis mais em termos de texto e menos como uma questão de domínio intelectual" (ROCHBERG, p. 28, 2016). Selin, Xiaochun e os 21 outros autores que compuseram a obra que organizaram, utilizam o conceito de Astronomia para compor os títulos de cada capítulo, ao mesmo tempo que observamos os autores defenderem que na maioria dos casos os conceitos não são separáveis (SELIN, 2000). Que conclusão podemos retirar desses rápidos exemplos? Considero dois aspectos importantes: primeiro, que existe um consenso quanto à inseparabilidade dos conceitos e que, mesmo com os autores formando os títulos de suas obras usando diferentes termos, eles concebem a mesma interpretação de que não basta observar apenas os métodos de cálculo, mas, sim, que é imperativo estudar a cultura

---

1 Respectivos títulos: "Astrology in Ancient Mesopotamia: The Science of Omens and the Knowledge of the Heavens" e "The Fated Sky: Astrology in History".

imbricada no estudo do céu; segundo, podemos observar a tendência de, ao enfatizar os métodos de cálculo, utilizar Astronomia e, ao focar nas interpretações que os eventos cósmicos teriam no ser humano, Astrologia.

Tendo essa discussão conceitual em mente, passamos para a Arqueoastronomia, sua definição e exemplos de uso. Anthony F. Aveni, antropólogo e astrônomo estadunidense cuja área de concentração é o estudo das civilizações pré-colombianas, define a Arqueoastronomia como o local de encontro de três importantes compreensões acerca da astronomia antiga. A primeira seria como um campo metodológico praticado pelos profissionais de ciências exatas como astrônomos e engenheiros, seu uso busca extrair informações de caráter matemático de fontes antigas. Nesse caso, não há uma preocupação com os aspectos culturais agregados a essas informações. A segunda é a História da Astronomia, disciplina do campo das ciências que se preocupa com as diferentes formas de aquisição de conhecimento Astronômico (da forma como é entendido contemporaneamente) a partir de outras civilizações. A terceira é a Etnoastronomia, uma ramificação da antropologia que se baseia nas evidências etnohistóricas e etnográficas para relacionar cultura e os eventos astronômicos (AVENI, 1981). Nesse sentido, a Arqueoastronomia é um estudo interdisciplinar com os campos anteriormente descritos, uma espécie de síntese entre os interesses das ciências humanas e exatas.

Noah Brosch, astrônomo, astrofísico e pesquisador espacial israelense, restringe o conceito como o estudo de qualquer artefato (no conceito arqueológico) que pode ser associado com objetos celestiais, porém, explica que sua conceituação delimitada é resultado do trabalho específico que empreende o estudo de diferentes sítios arqueológicos que podem ser conectados com práticas astronômicas/astrológicas. Desenvolve também um "estado da arte" da conceituação e apresenta ao leitor outras três definições. Uma encontrada na Wikipédia: "o estudo de como as pessoas do passado entendiam os fenômenos do céu, como os usavam e qual era o papel do céu em suas culturas". A segunda advém do professor de Arqueoastronomia na Universidade de Leicester, Clive Ruggles: "o estudo das crenças e práticas relacionadas ao céu no passado, especialmente na pré-história, e os usos que as pessoas davam para o conhecimento do céu". E o último extraído do *website* do centro de Arqueoastronomia da Universidade de Maryland: "o estudo das práticas astronômicas, do conhecimento celestial, mitologias, religiões e formas de ver o mundo pelas culturas antigas" (BROSCH, 2010).

Com o intuito de amarrar essas definições, podemos compreender, de forma mais ampliada possível, que a Arqueoastronomia é o estudo da forma com que diferentes povos do passado percebiam, interpretavam e registravam eventos astronômicos, e de que maneira os eventos influenciavam a cultura (AVENI, 1981; BAIGENT,2015; BOBRICK, 2010; SELIN, 2000). Quanto às fontes utilizáveis neste estudo, é de suma importância conhecer o estudo contemporâneo da Astronomia, os movimentos dos planetas, as estrelas que compunham o horizonte noturno, os ciclos observáveis e uma diversidade de fenômenos cósmicos.

Associado a este conhecimento, o profissional que pretende se debruçar sobre este campo deve investigar as fontes capazes de fornecer informações sobre as percepções dos seres humanos do passado com o céu observável. Podemos destacar dois tipos recorrentes: fontes escritas (calendários, diários de observação, narrativas mitológicas, entre outras) e as fontes materiais (artefatos ou mesmo construções). Porém qual uso fazer dessas fontes? Existem três formas constantemente vistas na prática deste estudo: a verificação de alinhamento de construções antigas com corpos celestes e eventos astronômicos; a datação e verificação de eventos descritos em outras fontes, de forma que se assegure a veracidade ou se torne possível datar um evento com precisão; e a busca por conexões entre práticas culturais e eventos astronômicos[2]. Com os conceitos em mente, é imperativo apresentar exemplos concretos deste campo de estudo. Para isso, se apresentarão três casos.

1.1 As pirâmides e o *Stonehenge*: primeiros passos

O precursor de uma metodologia de aplicação para a Arqueoastronomia foi o astrônomo britânico, e editor da revista *Nature,* Sir. J. Norman Lockyer, ao publicar *The Dawn of Astronomy* em 1894 (AVENI, 1981). Lockyer acreditava que praticamente todas as pirâmides do Antigo Egito, assim como seus templos, estavam alinhadas com algum corpo celeste e/ou padrões de luz ao longo do passar do ano (LOCKYER, 1894). Ao longo do seu trabalho, foi duramente criticado por arqueólogos e egiptólogos por criar hipóteses demasiadamente amplas e alterar os elementos iniciais de suas ideias para adequar à sua hipótese.

Os alinhamentos das construções, em geral, eram feitos a partir de estrelas de grande magnitude que estariam no céu do período em que a obra foi realizada. O problema surgia quando essa estrela não se adequava ao alinhamento e, consequentemente, Lockyer passava a defender o alinhamento estrelar a partir de uma nova estrela, normalmente com menos magnitude. Quando estipulava e "afirmava" um alinhamento, Lockyer determinava uma data para a própria construção da obra. Ainda que suas conclusões fossem precipitadas, os métodos utilizados para adquirir os dados desejados ainda são utilizados (cálculos para determinar a posição de uma estrela no passado, o uso do teodolito para verificar alinhamento e a observância dos padrões de luz que afetam a construção) (AVENI, 1981).

Outro aspecto importante de se ressaltar em Lockyer foi sua preocupação com o sentido que esses alinhamentos teriam, assim como o estudo das práticas antigas conectadas ao estudo do céu. As fontes utilizadas rumavam para além da astronomia, observando as estruturas das construções e as diversas inscrições hieroglíficas que faziam referência a elementos cósmicos (LOCKYER, 1894).

---

2 Realizo essa afirmação a partir do estudo das obras de AVENI, 1981; BAIGENT, 2015; BERTI, 2010; BOBRICK, 2010; BROSCH, 2010; JACOBSEN, 1976; OPPENHEIM, 1977; ROCHBERG, 2016; SWERDLOW, 1998. Através desses autores é possível observar formas de abordagem acerca das práticas de Astronomia/Astrologia da antiguidade.

Egyptian month.	Tropical month.	Ramesseum.	Edfû.
1. Thoth	June—July	Teχi	Teχ
2. Phaophi	July—Aug.	Ptah (Ptah-res-aneb-f)	Ptah Menχ
3. Athyr	Aug.—Sep.	Hathor	?
4. Choiach	Sep.—Oct.	Paχt	Kehek
5. Tybi	Oct.—Nov.	Min	Set-but
6. Menchir	Nov.—Dec.	Jackal (rekh-ur)	Hippopotamus(rekh-ur)
7. Phamenoth	Dec.—Jan.	,, (rekh-netches)	Hippopotamus (rekh-netches)
8. Pharmuthi	Jan.—Feb.	Rennuti	Renen
9. Pachons	Feb.—Mar.	χensu	χensu
10. Payni	Mar.—Ap.	Horus (χonti)	Horus (Hor-χent-χati)
11. Epiphi	Ap.—May	Ȧpet	Apet
12. Mesori	May—June	Horus (Hor-m-χut)	Horus (Hor-ra-m-χut)

Figura 1 – A relação dos meses e estrelas guias

Fonte: Lockyer (1894)

Em 1963 e 1964, o astrônomo britânico Gerald Hawkins publicou uma série de artigos e, posteriormente, um livro “Stonehenge Decoded” (1965) nos quais defendeu que o conjunto megalítico de Stonehenge seria um computador. Justificava que a estrutura era capaz de prever eclipses da lua a partir de 56 poços de giz (*Aubrey holes*) através da seguinte relação: os eclipses ocorrem em média uma vez ao ano em um ciclo de 346,62 dias. Entretanto, nem todo eclipse é visível, pois pode ocorrer em um momento em que a lua não esteja no horizonte, porém a cada 18,61 anos a data e a posição de um eclipse voltam para a posição original no horizonte. A relação que Hawkins fez foi a de que três ciclos de 18,61 anos resultam em 55,83 e, portanto, muito próximo do número de poços encontrados, 56. Cada um, dos poços, seria utilizado para marcar esta longa passagem de tempo (HAWKINS, 1965).

Atualmente, não se descarta que as estruturas de Stonehenge tivessem seguido algum tipo de relação com eventos astronômicos, porém a teoria de Hawkins não se assenta. Primeiro, pois as estruturas nas quais Hawkings traçou seus parâmetros de cálculo reservam datas de construção diferentes. Segundo, a cada ciclo de três conjuntos de 18,61 anos, a posição e o dia do eclipse lunar não se repetem. Terceiro, uma espécie de supervalorização da tecnologia dos bretões que começaram a construir no local ao final do quarto milênio antes de Cristo (AVENI, 1981). Esse aspecto pode ter sido fruto da própria valorização que Hawkins deu à sua hipótese e método, resultando em uma espécie de “visão de túnel”:

> A outra possível razão para a astúcia astronômica e artifício de Stonehenge é, devo admitir, minha própria invenção. Eu penso que os homens que

> planejaram as diversas partes, e até mesmo aqueles homens que ajudaram a construir estas partes, apreciavam o exercício mental para além do dever. Eu penso que quando eles resolveram o problema do alinhamento eficientemente [...] eles fizeram para si novos desafios, tentando mais difíceis, recompensadoras e espetaculares soluções, parte para a grandeza de deus, mas parte pelo prazer do homem, o animal pensante [...] (HAWKINGS, p. 117, tradução nossa).

Através desse trecho o leitor pode vislumbrar, em parte, a visão de Hawkings acerca do seu objeto de estudo, marcada por um certo romantismo deste homem antigo que teria paixões parecidas ao contemporâneo. Ainda assim, o trabalho desse astrônomo se assemelha à iniciativa de Lockyer, ambos precursores de novas hipóteses marcadas pela aplicação de práticas astronômicas. No período da construção de sua ideia, Hawkings utilizou um computador IBM 7090 e o auxílio de programadores para calcular as possibilidades de alinhamento que superavam 27.060 em 165 posições diferentes dentro do complexo do Stonehenge. O uso do computador, para o teste matemático das teorias, demonstra a preocupação do astrônomo em traçar um método e provar suas ideias, ainda que suas hipóteses não se tenham assentado.

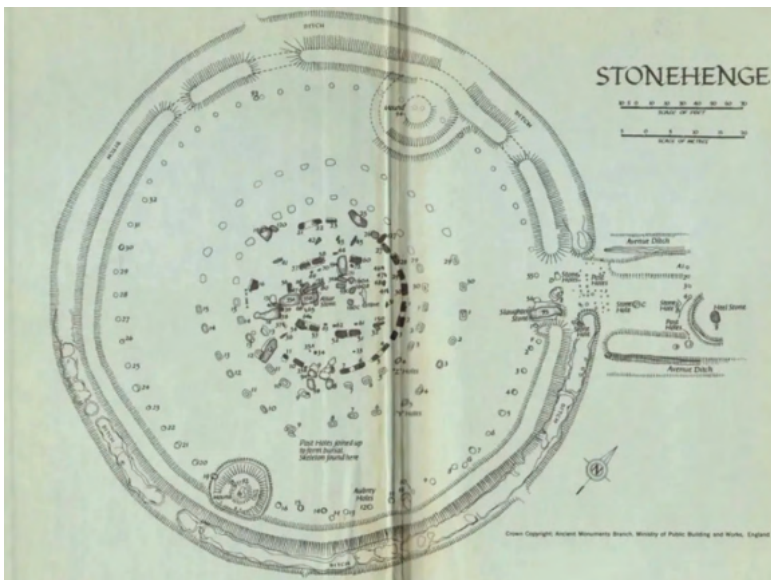



Figura 2 – O complexo de Stonehenge e os *Aubrey Holes*

Fonte: Hawkings (1965)

1.2 A luz do sol e a Igreja de Vera Cruz em Segóvia, Espanha

Sergio Berti, vice-presidente da *Associazione Architettura e Geobiologia Studi Integrati Italy*, em 2010, construiu um artigo analisando os padrões de luz e suas incidências

dentro da Igreja de Vera Cruz em Segóvia, Espanha (BERTI,2010):

Figura 3 – A igreja de Vera Cruz e o plano com os ângulos analisados

Fonte: Berti (2010)

A hipótese de Berti era que, conforme o ano passava, a luz solar que entrava pelas janelas e portas e formava “uma imagem luminosa” capaz de indicar para os residentes o período do ano em que se encontravam. Além disso, o autor afirma que a construção em si demonstra uma preocupação com o desenvolvimento de um projeto harmonioso com a terra (por conta das duas portas principais estarem alinhadas Leste/Oeste e a terceira na relação Norte/Sul) e o Cosmos (por conta dessas portas alinhadas serem capazes de gerar um padrão de luz no qual o residente seria capaz de supor a estação e época do ano, Berti desenvolve que a estrutura teria uma função de calendário) (BERTI, 2010).

Para comprovar essa hipótese, Berti formou seus cálculos a partir de um padrão arquitetônico e variáveis astronômicas para determinar a incidência de luz. Primeiro aplicou um projeto de matriz retangular (*Matrice Di Progetto Rettangolare MDPR*) no plano da igreja, associando-o à inclinação do eixo da terra em 1200 d.C. (23,542º). Dessa forma, determinou uma série de informações acerca da luz solar ao longo do ano (nascer e pôr do sol nos solstícios e equinócios). Os resultados do alinhamento entre a matriz da construção e os padrões luminosos possibilitaram concluir que dificilmente esta sincronia seria involuntária, mas, sim, que os arquitetos projetaram a Igreja tendo em mente esses resultados (BERTI, 2010). Berti, portanto, nos oferece um exemplo contemporâneo do uso da Arqueoastronomia com resultados muito promissores, mas que dependeram da caminhada de precursores como Lockyer e Hawking.

2 | URUK E OS CÉUS: A CONSTRUÇÃO DE UMA HIPÓTESE

No período chamado Uruk Tardio (3500-3100 a.C.) a cidade de Uruk/Unug na antiga Suméria, Mesopotâmia, passou por um enorme crescimento urbano. Ao final de um processo que fagocitou zonas produtivas e vilarejos próximo, a cidade alcançou 250 hectares de extensão urbana, além de um raio de 15 quilômetros de subúrbio. Outro fator a ser observado seria o raio de influência territorial, totalizando 280 hectares com uma população estimada de oitenta a noventa mil pessoas. Nesse período, Uruk foi muito além de seus limites materiais, influenciando o comércio e se tornando um centro religioso poderoso. Ao longo desse processo, dois importantes bairros religiosos passaram por construções de caráter monumental, Eanna e An (ALGAZE, 2001; ALGAZE 2008; LIVERANI, 2006; OPPENHEIM 1977).

O objetivo deste momento é descrever o processo de construção e teste de uma hipótese que se utilizou da Arqueoastronomia para responder a seguinte pergunta de pesquisa, utilizada no trabalho de conclusão de curso do presente autor: "Como foi possível coordenar a força de trabalho para a realização das obras em Uruk entre 3500-3100 a.C.?" Partindo da premissa que, ao longo da história da Mesopotâmia, seus habitantes tinham sua cosmovisão balizada por uma religião imbricada na Astrologia/Astronomia (BAIGENT,2015; JACOBSEN,1976; ROCHBERG,2016; OPPENHEIM, 1977) buscou-se averiguar quais fenômenos astronômicos poderiam ter influenciado e/ou motivado as obras.

A hipótese construída se baseou, principalmente, na importância dos movimentos do planeta Vênus (entendido como a própria deusa Inanna) como uma espécie de calendário para determinar em que momentos as obras deveriam ser realizadas. Utilizando-se de obras mitológicas e as séries astronômicas/astrológicas Mul-apin, Enuma-anu-enlil e a Tábua de Vênus[3], foram estipuladas as três seguintes possibilidades de fenômenos astronômicos: o aparecimento ou desaparecimento de Vênus no horizonte, as conjunções do planeta com outros astros (incluindo a ocultação pela lua) e o seu trânsito no sol. Através dessas ocorrências, estimava-se que poderia haver alguma regularidade de ocorrência que possibilitaria confirmar a hipótese.

Para confirmar a ideia, se utilizou o programa de projeção astronômica *Stellarium*, capaz de realizar uma diversidade de cálculos, assim como apresentar os céus do passado. Primeiro, determinou-se as coordenadas geográficas do sítio arqueológico de Uruk, assegurando que o horizonte projetado seria o correto para realizar os cálculos. Em um segundo momento iniciou-se os testes para averiguar o grau de recorrência dos fenômenos estipulados.

Quanto ao aparecimento e desaparecimento de Vênus no horizonte, verificou-se que o fenômeno apresenta grande variabilidade entre períodos de avistamento diurno, noturno ou a sua ausência no horizonte. Por conta dessa dinâmica, o planeta estaria em

3 Observar o Anexo A para uma lista com as fontes primárias utilizadas.

diferentes posições no céu mesmo em períodos de colheita e plantio (momentos em que dificilmente obras ocorreriam), impossibilitando, assim, que esse fenômeno regulasse as atividades de construção. Observem, no quadro a seguir, a variabilidade dos períodos em que o planeta se encontra "invisível" no horizonte.

Ano	Período	Período	Período	Período	Intervalo	Intervalo 2
3500	01/01-21/02	22/02-07/06	08/06-31/12		3 meses+15 dias	
3499	01/01-06/02	07/02-16/02	17/02-11/10	12/10-31/12	9 dias	3 meses+12 dias
3498	01/01-24/01	25/01-25/08	26/08-23/09	24/09-31/12	27 dias	
3497	01/01-11/04	12/04-17/09	18/09-31/12		5 meses+5 dias	
3496	01/01-15/04	16/04-05/05	06/05-25/12	26/12-31/12	19 dias	3 meses+3 dias
3495	01/01-29/03	30/03-16/11	17/11-05/12	06/12-31/12	18 dias	
3494	01/01-05/07	06/07-27/11			4 meses+21 dias	
Legenda:	Vênus Noturna	Vênus "Invisível"	Vênus Diurna			

Quadro 1 – Relação entre a visibilidade de Vênus entre 3500-3494 a.C.

Fonte: O autor (2020); Stellarium (2020)

As conjunções (quando para o observador os astros parecem se aproximar) são muito difíceis de estipular, pois não há como saber quando uma aproximação aparente era considerada conjunção no período estudado. Tal fator é um complicador para os cálculos do programa, visto que o pesquisador deve indicar uma variável de distância para que o sistema acuse uma conjunção ao longo de "x" anos. Para evitar esse problema, o intervalo entre 3500-3495 a.C. teve suas conjunções construídas a partir dos meses nos quais os planetas começavam a se aproximar e finalizadas quando o afastamento era extenso (início, metade e final). Contabilizou-se 13 conjunções possíveis de Vênus com outros quatro planetas visíveis a olho nu: Mercúrio, Marte, Júpiter e Saturno. Adianta-se que, por conta da dificuldade de assumir o que seria uma conjunção ou não, assim como o peso que essas teriam naquele período, considerou-se um fenômeno muito fraco para regularizar as

atividades de construção. O quadro a seguir demonstra quatro momentos de conjunção e suas respectivas durações aproximadas:

	Conjunção 1	**Conjunção 2**	**Conjunção 3**	**Conjunção 4**
3500	Vênus-Marte	Vênus-Mercúrio	Vênus-Saturno	Vênus-Júpiter-Saturno
Duração	Início de Mar>Final de Abr	Início de Ago>Metade de Ago	Metade de Ago>Início de Set	Final de Ago>Início de Set
3499	Vênus-Marte	Vênus-Marte-Saturno	Vênus-Júpiter-Marte-Saturno	Vênus-Júpiter
Duração	Início de Mai>Início de Jul	Início de Jun>Início de Jul	Metade de Jun>Início de Jul	Início de Out>Metade de Nov
3498	Vênus-Marte	Vênus-Marte-Mercúrio	Vênus-Marte	
Duração	Início de Fev>Início de Abr	Metade de Fev>Início de Abr	Final de Abr>Início de Mai	
3497	Vênus-Saturno	Vênus-Mercúrio-Saturno		
Duração	Final de Set>Final de Out	Final de Set>Metade de Out		
3496	Vênus-Mercúrio	Vênus-Saturno	Vênus-Júpiter	Vênus-Marte-Júpiter
Duração	Início de Abr>Final de Abr	Início de Jul>Início de Ago	Início de Set>Início de Out	Final de Dez>Final de Jan
3495	Vênus-Júpiter	Vênus-Mercúrio	Vênus-Marte-Júpiter	Vênus-Marte
Duração	Final de Jan>Metade de Fev	Metade de Mai>Final de Mai	Final de Nov>Metade de Dez	Metade de Dez>Início de Jan
3494	Vênus-Marte	Vênus-Marte-Mercúrio	Vênus-Saturno	Vênus-Mercúrio-Saturno
Duração	Metade de Jul>Início de Out	Início de Ago>Final de Ago	Final de Out>Início de Dez	Final de Nov-Final de Dez

Quadro 2 – Relação de conjunções planetárias entre Vênus (3500-3494 a.C.)

Fonte: O autor (2020); Stellarium (2020)

Associado ao fenômeno de conjunção, a ocultação de Vênus pela Lua ocorre quando o brilho aparente do satélite natural ofusca o do planeta. Essa ocorrência é rara, podendo ocorrer em intervalos de cinco a mais de dez anos, fazendo com que o fenômeno se torne um candidato para estímulos interpretativos por parte dos antigos mesopotâmicos. Ainda assim, a questão da ausência de regularidade na ocorrência faz com que esse fenômeno seja descartado como calendário para as atividades de construção.

Por último, o trânsito de Vênus no céu talvez seja o mais dúbio para a aplicação nesta hipótese. Ele ocorre quando Vênus diurna atravessa o brilho do sol fazendo com que o observador veja um ponto escuro passando pelo sol. Dois problemas balizam esse

fenômeno: primeiro, não há como afirmar que esse evento era atestado, ou mesmo que se entenderia que o ponto escuro seria Vênus; segundo, é uma ocorrência muito rara, acontece em pares de oito anos. Porém, após o par, é necessário esperar de 105-121 anos para uma nova ocorrência. Isso acontece porque Vênus, em 16 anos, moveu-se entre 40'/48' (minutos de arco) e o disco solar concebe apenas 32'. Dessa forma, até a Terra, Vênus e o Sol alcançarem alinhamento aparente leva pelo menos um século (NUCLIO, 2009). Esse fenômeno ocorreu, por exemplo, no par 3516 e 3508 a.C. no horizonte de Uruk.

A consequência dessas análises foi o descarte da hipótese incialmente construída. Em razão disso, defendeu-se que este calendário de obras era baseado nos ciclos de plantio, germinação e colheita dos gêneros alimentícios mais cultivados. Ainda assim, ao atestar a ocorrência dessa diversidade de fenômenos, foi possível argumentar que esses eventos, muito provavelmente, motivavam a cosmovisão dos indivíduos associados à "Fusão de Uruk", possibilitando que os sacerdotes interpretassem esses eventos e criassem conclusões preditivas com diferentes processos de divinação.

3 | CONCLUSÃO

A partir da discussão conceitual e a apresentação de exemplos, se almeja incentivar o leitor para o estudo da Arqueoastronomia como uma forma de gerar hipóteses para além de fontes mais tradicionais da historiografia. Como podemos observar através dos trabalhos de Lockyer e Hawking, devemos ter um enorme cuidado teórico na construção das teses antes de aplicar uma metodologia que calculará as variáveis astronômicas – não somente para evitar uma armadilha interpretativa, mas também para não levar a cabo uma série de atividades dispendiosas que poderiam ter sido evitadas.

Recomenda-se, primeiro, que se pesquise através de fontes primárias e em outros trabalhos a própria existência de uma preocupação ou contato que o objeto de estudo poderia ter com práticas Astrológicas/Astronômicas (dessa forma evita-se fazer o que Hawkings realizou com os bretões, assumindo determinadas premissas não atestáveis). Em um momento seguinte, averiguar especificamente que fenômenos podem ser analisados, seja a associação dos eixos de uma construção com movimentos astronômicos, ou a tentativa de averiguar quais eventos poderiam ter influenciado determinada comunidade em um período específico. A etapa seguinte seria obter ferramentas capazes de fornecer os dados desejados para análise posterior. No momento da produção de dados, é de extrema importância um cuidado com a precisão desses, portanto, é imperativo averiguar o ângulo do eixo terrestre para o período estudado, assim como os ângulos em que os astros "nascem" e "se põem" no horizonte (o termo específico é "amplitude"), para que apenas eventos observáveis sejam atestados.

Por último, interpretar os dados e averiguar se a hipótese se mantém ou se é demasiada frágil para a defesa de um argumento. No segundo caso, é uma responsabilidade

científica admitir o fato e assumir plena consciência de que aquelas informações não devem ser passadas como afirmação. Ainda que seja muito proveitoso desenvolver uma ideia que se assente teórica e praticamente, é também importante que elas sejam testadas e descartadas quando necessário, pois o próximo pesquisador observará o panorama e não repetirá os cálculos, mas sim aprimorará a hipótese ou fundará um nova.

REFERÊNCIAS

ALGAZE, Guillermo. **Ancient Mesopotamia at the Dawn of Civilization: The Evolution of an Urban Landscape**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. Disponível em https://www.scribd.com/read/22730948/Ancient-Mesopotamia-at-the-Dawn-of-Civilization-The-Evolution-of-an-Urban-LandALGAZEscape. Acesso em: 2 jul. 2020.

ALGAZE, Guillermo. **Initial Social Complexity in Southwestern Asia: The Mesopotamian Advantage**. Current Anthropology, volume 42, number 2, 2001. Disponível em https://www.scribd.com/document/403022760/Initial-Social-Complexity-in-Southwestern-Asia-by-Guillermo-Algaze. Acesso em: 2 jul. 2020.

AVENI, Anthony Francis. Archaeoastronomy. Em: SCHIFFER, Michael B.(org.) **Advances in Archaeological Method and Theory**. New York: Academic Press, volume 4. 1981. Disponível em: https://www.scribd.com/read/282615807/Advances-in-Archaeological-Method-and-Theory-Volume-4. Acesso em: 5 abr. 2021.

BAIGENT, Michael. **Astrology in Ancient Mesopotamia: The Science of Omens and the Knowledge of the Heavens**. Toronto: Bear & Company, 2015. Disponível em https://www.scribd.com/read/351487127/Astrology-in-Ancient-Mesopotamia-The-Science-of-Omens-and-the-Knowledge-of-the-Heavens#. Acesso em: 2 jul. 2020.

BERTI, Sergio. **Archeoastronomy: preliminary hypothesis about the archeoastronomical characteristics of La Vera Cruz church in Segovia**. 2010. Disponível em: https://www.scribd.com/document/42318936/Article-Archeoastronomy-Preliminary-Hypothesis-About-the-Archeostronomics-Characteristics-of-La-Vera-Cruz-Church-in-Segovia. Acesso em: 05 abr. 2021.

BOBRICK, Benson. **The Fated Sky: Astrology in History**. New York: Simon & Shuster, 2005. Disponível em: https://www.scribd.com/read/225096838/The-Fated-Sky-Astrology-in-History. Acesso em: 2 jul. 2020.

BROSCH, Noah. **Thinking about Archeoastroomy**. Tel Aviv: The Wise observatory and the Raymons and Beverly Sackler Scool of Physics and Astronomy, 2010. Disponível em: https://www.scribd.com/document/383567267/Thinking-about-Archeoastronomy-pdf. Acesso em: 5 abr, 2021.

HAWKINGS, Gerald S. **Stonehenge Decoded**. New York: Doubleday & Company, 1964. Disponível em: https://www.scribd.com/document/418125873/Hawkins-Gerald-S-Stonehenge-decoded-pdf. Acesso em 6 abr, 2021.

JACOBSEN, Thorkild. **The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion**. London: Yale University Press, 1976. Disponível em https://www.scribd.com/doc/214330517/Thorkild-Jacobsen-The-Treasures-of-Darkness-A-History-of-Mesopotamian-Religion-1-Scan-pdf. Acesso em: 2 jul. 2020.

KRUPP, E. C. Sky Tales and Why We Tell Them. Em: SELIN, Helaine; XIAOCHUN, Sun (org.) **Science Across Cultures: The History of Non-Western Science**. Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000.

LIVERANI, Mario. **Uruk: The First City**. London: Equinox, 2006. Disponível em https://www.scribd.com/doc/148323169/Uruk-The-First-City-Mario-Liverani. Acesso em 2 jul. 2020

LOCKYER, J. Norman. **The Dawn of Astronomy: a study of the temple-worship and mythology of the ancient egyptians**. London, Paris e Melbourne: Cassel and Company Limited, 1984. Disponível em: https://www.scribd.com/document/87833806/Joseph-Norman-Lockyer-The-Dawn-of-Astronomy. Acesso em: 5 abr, 2021.

NUCLIO, Núcleo Interativo de Astronomia. **A Dinâmica dos Trânsitos de Vênus**. 2001. Disponível em https://vintage.portaldoastronomo.org/tema_pag.php?id=5&pag=1. Acesso em 2 jul. 2020.

OPPENHEIM, A. Leo. **Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead Civilization**. Chicago: University of Chicago Press, 1977. Disponível em https://www.scribd.com/read/307527587/Ancient-Mesopotamia-Portrait-of-a-Dead- Civilization. Acesso em: 2 jul. 2020.

ROCHBERG, Francesca. **Before nature: cuneiform knowledge and the history of science**. Chicago: The University of Chicago Press, 2016. Disponível em https://www.scribd.com/read/334449336/Before-Nature-Cuneiform-Knowledge-and-the-History-of-Science. Acesso em: 2 jul. 2020.

SWERDLOW, Noel M. **The Babylonian Theory of the Planets**. New Jersey: Princeton University Press, 1998. Disponível em https://www.scribd.com/read/285495942/The-Babylonian-Theory-of-the-Planets. Acesso em 2 jul. 2020.

Categoria	**Documento**	**Origem**
Fontes Religiosas	Épico de Gilgamesh	ETCSL, 2020 (GEORGE, 1999); JASTROW, 2017
Fontes Religiosas	Enki e o Ordenamento do Mundo	ETCSL, 2020 (KRAMER, 1989)
Fontes Religiosas	Um Hino à Inana	ETCSL, 2020 (GELLER, 2002)
Fontes Religiosas	A Exaltação à Inana	ETCSL, 2020 (KRAMER, 1969)
Fontes Religiosas	Inana e An	ETCSL, 2020 (VAN DJIK, 1998)
Fontes Religiosas	Um *šir-namšub* à Inana	ETCSL, 2020 (KRAMER, 1963)
Fontes Religiosas	Um *Tigi* à Inana (Dumuzi-Inana H)	ETCSL, 2020 (JACOBSEN, 1987)
Fontes Religiosas	Um *Balbale* à Inana (Dumuzi-Inana D)	ETCSL, 2020 (JACOBSEN, 1987)

Fontes Religiosas	Um Balbale à Inana (Dumuzi-Inana B)	ETCSL, 2020 (JACOBSEN, 1987)
Fontes Religiosas	A Benção do Noivo	JACOBSEN, 1976
Fontes Religiosas	A Descida de Inana ao Submundo	ETCSL, 2020 (JACOBSEN, 1987)
Fontes Religiosas	Um Poema de Louvor de Anam	ETCSL, 2020 (FALKENSTEIN, 1963)
Fontes Astrológicas	*Enuma-Anu-Enlil*	OPPENHEIM, 1977; BOBRICK, 2005; BAIGENT, 2015; ROCHBERG, 2016
Fontes Astrológicas	*Mul-apin*	OPPENHEIM, 1977; BOBRICK, 2005; BAIGENT, 2015; ROCHBERG, 2016
Fontes Astrológicas	Tábua de Vênus	OPPENHEIM, 1977; BOBRICK, 2005; BAIGENT, 2015; ROCHBERG, 2016

ANEXO A – Relação de documentos escritos utilizados e origem

CAPÍTULO 14

O GUERRILHEIRO HEROICO: FOTOGRAFIA E GÊNERO

Data de aceite: 01/12/2021

Andréa Mazurok Schactae,
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR,
Telêmaco Borba, Paraná
http://orcid.org/0000-0002-2597-4472
http://lattes.cnpq.br/3270514343737403

O presente texto está baseado no artigo publicado nos Anais da 31º Simpósio Nacional de História da ANPUH, disponível em: https://www.snh2021.anpuh.org/site/anais, e apresenta alguns resultados do projeto de pesquisa: Masculinidades, Feminilidades e Espaços Sociais, desenvolvido no Grupo de Estudos de Cultura, Identidades e Gênero/CNPQ/Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná (IFPR), Campus Telêmaco Borba.

RESUMO: A historiografia sobre Revolução Cubana tende a reafirmar o espaço público como pertencente aos homens, especialmente aos heróis que representam um ideal de masculinidade viril. Entre os heróis da Revolução Cubana (1956-1959), que inspiraram a internacionalização de um ideal masculino revolucionário, na América Latina, está Ernesto Che Guevara. O nascimento do mito Che Guevara é parte da construção das narrativas sobre a Revolução Cubana. Após a sua morte, em 1967, ele foi constituído na encarnação do homem novo, revolucionário, viril, heterossexual, para além das fronteiras cubanas. Para este texto serão analisadas as imagens que reproduzem a fotografia produzida por Korda, entendida como fundadora da imagem do mito Che e sua face de Guerrilheiro Heroico, conforme construção do Estado Cubano.
PALAVRAS-CHAVE: Masculinidade; Revolução Cubana; Fotografia; Gênero

THE HEROIC WARRIOR: PHOTOGRAPHY AND GENRE

ABSTRACT: The historiography on the Cuban Revolution tends to reaffirm public space as belonging to men, especially to heroes who represent an ideal of virile masculinity. Among the heroes of the Cuban Revolution (1956-1959), who inspired the internationalization of a revolutionary male ideal in Latin America, is Ernesto Che Guevara. The birth of the Che Guevara myth is part of the construction of narratives about the Cuban Revolution. After his death in 1967, he was made the incarnation of the new man, revolutionary, virile, heterosexual, beyond Cuban borders. For this text, the images that reproduce the photograph produced by Korda, understood as the founder of the image of the myth Che and his face of Heroic Guerrilla, according to the construction of the Cuban State, will be analyzed.
KEYWORDS: Masculinity; Cuban Revolution; Photography; Genre.

1 I INTRODUÇÃO

A Revolução Cubana, possibilita uma reflexão sobre o que Eric Hobsbawn (1997) define como a invenção das tradições. Um rápido olhar para a historiografia, permite perceber indícios

do processo de invenção da baliza temporal que a define. Para Aviva Chomsky (2015) a Revolução Cubana começou em 1959 e segue até os dias atuais, seguindo de certa forma o discurso do Estado Cubano, que defende a continuidade da Revolução. Todavia, para outros historiadores a Revolução iniciou em 1953, com a ação no Quartel Moncada, em 26 de julho, porém suas origens estão no século XIX, nas guerras pela Independência de Cuba (AYERBE, 2004; LOPEZ; LOYOLA; SILVA, 2005; LOPEZ SEGRERA, 2012). Esse recorte temporal também é apresentado pelas narrativas oficiais da Revolução.

Ao se observar outras interpretações presente na historiografia (AYERBE, 2004; LOPEZ; LOYOLA; SILVA, 2005; LOPEZ SEGRERA, 2012) sobre o papel da guerrilha no processo, percebe-se uma tendência a reproduzir o discurso oficial, que coloca a guerrilha como o centro do processo, na década de 1950. Porém, as autoras Avivia Chomsky (2015) e Lorraine Volo (2018) indicam que o movimento urbano foi central para o processo oposição à ditadura de Fulgencio Batista (1952-1959). Lorraine Volo (2018) também indica a importância da atuação das mulheres nos movimentos urbanos, bem como, observa um silenciamento sobre esse fato na historiografia, a qual tende a destacar as mulheres que estiveram na *Sierra Maestra*. Em estudos realizados sobre as mulheres guerrilheiras cubanas, também observei uma tendência do Estado em narrar a participação das mulheres na guerrilha, legitimando um ideal de feminilidade viril (SCHACTAE, 2016).

Considerando essas diferentes leituras desse processo histórico, as quais indicam a possibilidade de problematizar a construção de uma memória sobre a Revolução Cubana ou as Revoluções Cubanas, voltaremos o olhar para o ato fundador do mito do herói guerrilheiro, pelo Estado Cubano, em 1967. Entendo que esse processo é parte da invenção de uma das faces da Revolução Cubana, na qual se afirma o poder simbólico (BOURDIEU, 1998) do guerrilheiro e da guerrilha, e também é parte de reinvenção de uma representação da nação cubana, uma construção que ressignifica um ideal de virilidade e constrói um ideal de masculinidade.

A virilidade para George Vigarello, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine (2013) é um ideal, cujas qualidades que compõe o que é viril são reconstruídas ao longo do tempo. O ideal viril de uma sociedade militar é diferente de uma sociedade mercantil, porém são marcados por ideias de coragem, força e domínio sexual. Portanto, a virilidade é "o conjunto de papéis sociais e dos sistemas de representações que definem o masculino e também o feminino e não pode se reproduzir, enquanto tais, senão se a hegemonia virial aparecer como pertencente à ordem natural e inelutável das coisas" (COURTINE, 2013, p. 8).

Sendo assim, a construção do guerrilheiro, que é parte da invenção da Revolução Cubana ou de uma das Revoluções Cubanas, é também um processo de invenção de um ideal de virilidade, que tende a definir um ideal de masculinidade para além das fronteiras nacionais de Cuba. Um ideal que possui um núcleo identificador que é herdeiro de uma cultural Ocidental – força, coragem, bravura, abnegação, poder das armas, combate –, de longa duração, a qual tende a naturalizar a relação entre o poder do Estado e a virilidade.

Ao construir o guerrilheiro como um mito, vinculado a liberdade dos povos oprimidos, o Estado Cubano, constitui um ideal de masculinidade. O qual se estabelece como constituinte da identidade nacional cubana e de certa forma da esquerda latino-americana, na segunda metade do século XX.

Portanto, essa é uma reflexão sobre a invenção do guerrilheiro, do mito Che e da masculinidade revolucionária em Cuba, em 1967, a partir de uma narrativa biográfica (DOSSE, 2009; BOURDIEU, 1996), construída por textos e fotografias, a qual permite um diálogo com a história política (GIRARDT, 1987; HOBSBAWN, 1997; REMOND, 2003) e gênero (SCOTT, 1994; 1995).

Voltando o olhar para a invenção dos Estados, percebe-se que o aparato simbólico construído pelos Estados e por suas instituições de poder tende a reafirmar o masculino viril como poder dominante na esfera pública. Os heróis e as instituições militares ganham destaque e são marcados por características identificadoras de uma masculinidade hegemônica. Para Raewyn Connell (1997; 2005), a masculinidade hegemônica caracteriza-se pelas masculinidades militares, construídas ao longo do século XIX e do século XX, as quais orientam a edificação de ideais de hombridade nas sociedades ocidentais. Para pensar a construção dos heróis pela Revolução Cubana, o foco são as fotografias de Ernesto Che Guevara, divulgadas pelo Estado Cubano, na Revista Bohemia, publicada em 20 de outubro de 1967.

A Revista Bohemia – um periódico semanal que circulou pela primeira vez em 1908, em Cuba, e a partir de 1959 passou a compor os órgãos de comunicação do denominado Estado Revolucionário Cubano –, publicou uma edição especial em 20 de outubro de 1967, dedicada ao Che e essa edição é percebida como a origem do mito. Essa publicação é uma homenagem do Estado Cubano ao herói e pode ser identificada como a primeira biografia de Ernesto Che Guevara, sendo composta por vários textos, escritos por diferentes autores, entre os quais Fidel Castro, bem como, por um conjunto de fotografias.

A leitura e a análise das imagens fotográficas (BURKE, 2004; 2009; KOSSOY, 2001), publicadas entre textos, que constituem uma memória sobre o herói, permitem perceber o conjunto fotográfico como a construção de uma narrativa biográfica, que dialoga com os textos escritos, mas também pode ser lida como um texto constituído por imagens. Portanto, a inovação nesse artigo é a construção de uma reflexão sobre a invenção do mito, dialogando com a história política e os estudos de gênero, a partir da análise de um conjunto fotográfico, o qual é identificado como uma biografia fundadora. O resultado da narrativa, construída pelas fotografias, é o mito Che Guevara e a sua legitimação como herói nacional, em Cuba, e também em um herói transnacional.

Vale informar, que a edição, de outubro de 1967, possui 114 páginas, mais um suplemento com 17 páginas, totalizando assim 131 páginas, nas quais foram publicadas 70 fotografias de Ernesto Che Guevara e 41 fotografias sem a presença de Ernesto Che Guevara – entre essas estão 19 fotografias que se referem a dois fatos: o momento

que Fidel informa ao povo cubano sobre morte de Che Guevara e a cerimônia fúnebre organizada pelo Estado Cubano na *Plaza de la Revolución.* Sobre a forma do periódico se destaca que com exceção da capa, que é colorida, todas as demais páginas são em tons de preto e branco. Os textos são com letras pequenas, equivalentes a fonte *times new roman*, tamanho 09 ou 10. O que chama atenção do leitor são os títulos das matérias, com letras grandes, e as imagens (fotografias), que a parecem em diferentes tamanhos ao longo do periódico. Para esse texto, foram selecionadas cinco (05) fotografias.

2 | O MITO CHE NA BOHEMIA DE 1967: PRIMEIRO OLHAR

Voltar o olhar para as fotografias, publicadas na Revista Bohemia, é problematizar um contexto que envolve a morte de Ernesto Che Guevara e um processo de afirmação do Estado Revolucionário, em Cuba, com a criação de diversas instituições entre os anos de 1960 e 1975. Ao mesmo tempo que se constituíram as bases administrativas pelo poder estabelecido foi inventado um calendário de comemorações. Nesse contexto o Estado constitui uma narrativa sobre uma História da Revolução, sendo definidos os heróis e as heroínas, bem como os acontecimentos e as memórias que passaram a dar sentido para essa narrativa. Também se define uma projeção internacional da Revolução e Ernesto Che Guevara, foi constituído em um herói internacionalista.

A projeção internacional de Ernesto Che Guevara começa com a vitória do movimento que se identifica como revolucionário, no ano de 1959. E se intensifica com o processo de reorganização do Estado, com a implantação de diversas políticas, entre as quais nacionalização de empresas estrangeiras, reforma agrária, alfabetização, tribunais revolucionários (nesses tribunais foram julgados aqueles identificados como opositores ao regime que se estabelecia, como resultado muitos foram condenados ao fuzilamento) (PRADO, 2016; VASCONCELOS, 2015; CHOMSKY, 2015; LOPEZ; LOYOLA; SILVA, 2005; AYERBE, 2004).

Para Angelo Attanasio e Kako Abraham (2017) foram dez viagens que transformaram o Ernesto Guevara em Che Guevara. Portanto, as viagens, as publicações, sua atuação no Estado Cubano e a sua morte, em combate na Bolívia, o tornam uma personalidade Latino-americana. E a construção dessa internacionalização também é legitimada pela produção acadêmica da Cátedra Ernesto Che Guevara, da Universidade de Havana, criada em 1995, e por outros espaços de produção do conhecimento, conforme indica Manuel Verdecia Tamayo (2018). Porém, ainda falta um estudo sobre o mito Che Guevara, em uma perspectiva de gênero. Um estudo especialmente importante, devido a projeção internacional da sua imagem.

Essa característica internacionalista, construída em torno do mito Che Guevara, foi projetada na última página da Bohemia, de 1967, reafirmando a narrativa do artigo com o título: "*Che, Niñez, adolescencia, juventude*" (BOHEMIA, 1967, p. 70-77), que compõe a

edição. Porém, esse artigo, escrito por Fulvio Fuentes e Aldo Isidron, possui imagens que aparecem em outra matéria publicada na mesma revista, no ano de 1961(CONSTENLA, 1961), a qual o apresenta como um herói da Revolução e destaca suas viagens pela América Latina. Sendo assim, já em 1961, ele é apresentado como um homem predestinado a conheceu a América Latina e se tornar um libertador. Essa ideia aparece novamente em 1967, conforme afirma o texto: *"el Che, castigado por el asma y el mareo, parte a enfrentar su luminoso destino de libertador"* (BOHEMIA, 1967, p. 77). Portanto, a última página da revista, projeta o herói como protetor da América Latina. O trecho do discurso, pronunciado por Che Guevara na ONU, colocado junto com a sua fotografia, também contribui para legitimar a característica do herói abnegado, disposto a doar a vida em defensa das nações. Uma narrativa que projeta o mito político para além das fronteiras de Cuba, constituindo o mito do herói salvador e um modelo a ser seguido.

He nacido en la Argentina; no es un secreto para nadie. Soy cubano y también soy argentino y, si no se ofenden las ilustrísimas señorías de Latinoamérica, me siento tan patriota de Latinoamérica, de cualquier país de Latinoamérica, como el que más y, en el momento en que fuera necesario, estaría dispuesto a entregar mi vida por la liberación de cualquiera de los países de Latinoamérica, sin pedirle nada a nadie, sin exigir nada, sin explotar a nadie...

Intervención del Comandante Ernesto Guevara en las Naciones Unidas.

Figura 1- Che Guevara na ONU

Fonte: BOHEMIA, 20 out. 1967, p.114

O mito político é constituído dentro de um contexto social e ao mesmo tempo que o constitui, portanto, orienta a constituição de uma identidade coletiva (GIRARDT, 1987, p. 185-186). A invenção do mito Che Guevara é também um processo de reconstrução da identidade nacional e da construção do socialismo em Cuba. O mito se constitui na encarnação do homem novo, internacionalista, heterossexual e viril. Para Abel Sierra Madero (2006, p. 200) o *hombre nuevo*, de Ernesto Guevara, estabelece, em 1965, uma

nova cidadania, marcada por um ideal de masculinidade. Todavia, em 1967 inicia-se um processo de projeção de ideal de masculinidade e de socialismo para além das fronteiras de Cuba, e a última imagem da Revista Bohemia, de 20 outubro de 1967, indica essa estratégia, ao publicar um fragmento da fala de Ernesto na ONU, junto com o seu retrato (Figura 1).

A imagem e a fala de Ernesto Che Guevara, a última página da Bohemia, legitimam construção do herói e do mito, bem como projetam a Revolução Cubana, para além das fronteiras de Cuba. A fotografia de retrato, é uma estratégia que unificam a imagem e texto. Com o retratado olhado para frente e com os lábios entre abertos, o herói é apresentado como se estivesse novamente falando para o povo. É a encarnação do herói guia, aquele que consegue observar o futuro e portando deve ser ouvido. Além do mais, conforme destaca R. Hertz (1980), em seu texto publicado em 1911, ao longo dos séculos, a cabeça é percebida como a parte superior do corpo, portanto é o lugar de poder, símbolo de honra e nobreza. Essa herança cultural de longa duração está presente na escolha de fotografias de retratos, como imagens que constituem o herói guia e salvador. Um herói cujos os pensamentos e os conhecimentos foram compartilhados em suas falas e escritos. Dessa forma, o destaque para os retratos, legitima o poder simbólico do guia, a cabeça, que fala e olha para o passado e para o futuro.

Vale lembrar, que as experiências vividas por Ernesto Guevara, antes de tornar-se Ernesto Che, fortalecem o caráter internacionalista da Revolução Cubana. Portanto, observaremos que a Revista Bohemia, de outubro de 1967, selecionou algumas experiências vividas por Ernesto e por Che Guevara, para marcarem o processo de morte do homem real e nascimento do mito. E essa seleção legitima a transformação do homem em um símbolo da esquerda, bem como em um ideal de masculinidade viril em Cuba e na América Latina.

A trajetória e a morte do Ernesto Che Guevara, permitem a construção desse núcleo, definidor do mito. A sua participação na luta armada em Cuba, a sua atuação como agente do Estado Cubano, a sua morte no espaço da luta armada, na Bolívia, as cerimônias em sua homenagem, realizadas pelo Estado Cubano, a projeção da sua imagem de guerrilheiro nacional e internacional, estão presentes nas fotografias. A narrativa que se projeta é de um homem que luta pela liberdade do povo oprimido e morre lutando pelo povo, na América Latina. Portanto, as experiências do homem Ernesto constituem os elementos necessários para a invenção do herói e de um modelo masculinidade viril. Em seu discurso, em 1967, Fidel Castro afirmou:

> Si queremos expresar cómo queremos que sean los hombres de futuras generaciones, debemos decir: ¡que sean como el Che! Si queremos decir cómo deseamos que se eduquen nuestros niños, debemos decir sin vacilación: ¡queremos que se eduquen em el espirito del Che! (....) Si queremos expresar cómo deseamos que sean nuestros hijos, debemos decir con todo el corazón de vehementes revolucionarios: ¡queremos que sean como el Che! Che se

> ha convertido em un modelo de hombre no solo para nuestro pueblo, sino para cualquier pueblo de América Latina, Che llevó a su más alta expresión el estoicismo revolucionario, el espirito de sacrificio revolucionario, la combatividad del revolucionario, (...). (BOHEMIA, 20 out. 1967, sup.04)

O discurso de Fidel Castro, consolidou o mito como modelo e exemplo, estabelecendo um ideal de masculinidade como referência para o socialismo cubano. Observando a revista de 1967, se percebe a relação entre os textos escritos e os textos fotográficos, para construção do herói – no entanto o espaço de um artigo não permite analisar essa relação de forma densa. Todavia, considerando leitor, em 1967, seu olhar provavelmente foi atraído pelas fotografias. E elas constroem uma narrativa que pode ser lida, independente das matérias, pois os títulos das matérias e as legendas, constroem o mito e tornam o herói um modelo. As fotografias são apresentadas como uma objetivação da trajetória do Che Guevara, portanto, são percebidas pelos leitores como representações de uma realidade, são provas de uma verdade. Conforme destaca B. Kossoy (2001), a fotografia tem a pretensão de provar a verdade sobre o passado.

Nesse processo de construção do mito, destaca-se a fotografia que foi produzida no dia 5 de março de 1960, por Alberto Díaz Gutiérrez, conhecido como Alberto Korda[1], fotógrafo da Revolução Cubana e vinculado ao periódico do Movimento 26 de Julho, *Revolución*. Segundo relatos de Korda (ELIZUNDIA, 2005), publicados em um livro[2], a foto foi produzida na cerimônia fúnebre das vítimas do “*Barco La Coubre*”, na esquina de 12 com 23 no bairro de Vedado, em Habana. A presença de Ernesto Che Guevara, no palanque montado no local, era percebida em segundo plano e estava praticamente oculto, mas por alguns segundos ele veio para frente, segundo Korda, e foi tempo suficiente para duas fotos. No dia seguinte uma das fotos foi encaminhada para o periódico *Revolución*, porém ela não foi escolhida pelos editores, para compor a matéria sobre o evento do dia anterior (ELIZUNDIA, 2005).

A primeira vez que essa foto foi publicada em Cuba, provavelmente foi na Revista Bohemia, de 20 de outubro daquele ano. Vale destacar, que segundo o fotógrafo, o Che nunca viu a imagem que se tornou a representação do mito Che, no Ocidente e em outras partes do mundo. Uma imagem que circula em muitos objetos, mas também foi usada na década de 1990, em um perfume chamado Che Guevara, em uma marca de fósforo, em uma marca de vodka e por propagandas de uma igreja cristã europeia (ELIZUNDIA, 2005, p. 169).

A revista, as imagens na cerimônia da *Praza da Revolución*, os painéis com fotos e frases de Ernesto Che Guevara, colocadas em La Havana, marcam o estabelecimento dessa fotografia como a representação do herói Che e a face mais conhecida do mito. As outras fotos que compõem os painéis publicitários (Che no trabalho manual, Che na

---

1 Nas referências ao longo do texto será utilizado o nome Alberto Korda, para identificar Alberto Díaz Gutiérrez.

2 A entrevista com Korda foi realizada em 1999 e foi publicada em 2005, após a morte do fotógrafo, fato ocorrido em 25 de março de 2001 (ELIZUNDIA, 2005).

ONU, Che fumando um charuto) compõem a ideia do homem trabalhador, internacionalista e viril, pois o charuto, a vestimenta e a barba são símbolos da virilidade do guerrilheiro. Vermos que essa construção narrativa se repete em outras fotografias presentes na revista, construindo uma narrativa biográfica, a partir da disposição das fotografias, entre as quais um número significativo de retratos.

A foto de Alberto Korda, é um retrato do herói guia e salvador. Representa o herói que olha para o futuro, mas que conhece o passado da luta revolucionária, assim como é legitimadora da virilidade do guerrilheiro. O retrato do herói guia e salvador, é constituído pelo olhar, daquele que viveu as vitórias do passado e vê o futuro. A boina e a barba, que se constituem em símbolos da virilidade e do poder do guerrilheiro. E as fotografias da exposição do retrato na cerimônia (Figura 2), apresentam o herói com a bandeira de Cuba e presença de Fidel Castro, também usando farda e barba. Essa construção simbólica, legitima uma narrativa biográfica que colocam Cuba e Fidel Castro, como partes significativas da trajetória do Che.

Figura 2 – Che na Plaza de la Revolución

Fonte: BOHEMIA, 20, out. 1967, p. 55

Fonte: BOHEMIA, 20, out. 1967, p.53

Com o passar do tempo, essa fotografia se constituiu na representação do Che Guevara. Um guerrilheiro encarnado em uma fotografia, construída no acaso, constitui o núcleo dos símbolos da virilidade do cubano revolucionário (barba, vestes de guerreiro e morte em batalha).

A biografia, construída pelas fotografias, é uma narrativa que se propõem construir um sentido para a existência para o fotografado, apropriando-se de P. Bourdieu (1996), o qual destaca que uma narrativa biográfica estabelece uma sequência de acontecimentos coerentes. (BOURDIEU, 1996, p. 75) Portanto, "tudo leva a supor que a história de vida mais se aproxima do modelo oficial da apresentação oficial de si" (BOURDIEU, 1996, p.

80). Sendo assim, a construção de uma trajetória está relacionada às relações nas quais o agente se vincula a outros agentes. É necessário observar o que está em jogo na construção da narrativa. No caso em análise, o que está em jogo é a construção de um herói e de um mito, símbolo para uma Revolução Cubana, que busca legitimidade.

Ao se construir uma biografia oficial, o Estado Cubano utiliza as fotografias como instrumentos de legitimação da narrativa escrita, ao mesmo tempo que estabelece uma narrativa através das imagens. Portanto, são duas narrativas biográficas, publicadas em 1967, uma escrita e outra fotográfica, as quais se complementam, mas também permite ao leitor perceber uma narrativa somente observando as fotografias. E as fotografias são apresentadas como uma volta ao passado. Assim, o texto constituído pelo conjunto fotográfico tende a ser percebido como mais legitimo que o texto escrito. Um fragmento do passado está congelado na fotografia, talvez essa seja a percepção do leitor, em 1967.

O herói narrado pelas fotografias tente sempre que possível, ser apresentado com um olhar para frente, para o futuro, nunca para a lente do fotógrafo (Figura 2). Portanto, são legitimadoras e construtoras do herói, pois a fotografia serve como uma ligação entre passado, presente e futuro, ao se tornarem parte da transformação do homem em mito. O fotografado é constituído em um símbolo da Revolução e um ideal de masculinidade, que incorpora várias faces.

Ao longo da narrativa são apresentadas várias faces do herói: o guerrilheiro/ libertador, o jovem Che, o político, o leitor, o trabalhador, o esposo, o pai, o amigo de Fidel, o escrito, o jogador de xadrez, porém em todas essas faces, com exceção das imagens que se referem ao período que era Ernesto Guevara, ao se tornar o Che, as suas imagens são usando a farda verde oliva, mesmo no espaço familiar.

Figura 3 – Retratos

Fonte: BOHEMIA, 20 out. 1967, suplemento p. 15; 17

Portanto, a construção da narrativa é a construção do mito guerrilheiro. O homem viril, que morreu lutando com armar e na guerra em defesa de uma ideia de liberdade, o

qual mesmo nas vivências das relações pessoais estava vestido para a guerra e, portanto, disposto a morrer pelos ideais revolucionários, é projetado nas fotografias, que constituem uma legitimidade para as qualidades identificadoras do herói como a bravura, a abnegação, a sensibilidade e a virilidade. Essa construção é narrada nas 64 fotografias de Ernesto Che Guevara, ao longo da revista, que mostram ele principalmente como guerrilheiro, mas um guerrilheiro que é: esposo, filho, pai, amigo, político, intelectual, etc. A morte é percebida como um ato de vitória, pois a honra no herói está em morrer na guerra. E a frase que identifica o mito – "*hasta la vitoria siempre"* (BOHEMIA, 20 out.1967) –, aparece na primeira página da revista, na qual foi publicada a sua carta de despedida de 1965, junto com a sua assinatura, e também com as imagens dele na guerra.

A projeção da vitória da Revolução Cubana, encarnada no mito Che, construído pela Revista Bohemia é marcada pela virilidade, pelas vestimentas militares, pelas armas, pela escrita, pelo trabalho intelectual e manual. O mito construído apresenta uma narrativa de um herói salvador, mas também serve para reafirma as práticas que são parte do projeto de Estado em construção em Cuba, nos anos de 1960. E ao construir uma narrativa biográfica sobre Ernesto Che Guevara, o Estado inventa o guerrilheiro heroico.

O herói que unifica as representações do combatente viril, do intelectual e do internacionalista, unindo necessidades políticas do Estado Cubano, dos anos de 1960, com uma herança cultural generificada, herdada de uma tradição de longa duração – coragem, bravura, força, conhecimento, armas e farda são identificadores de masculinidade e virilidade. Três características que constituem o Che – guerreiro, intelectual e internacionalista –, são uma herança dos heróis da Independência, do final do século XIX, as quais não estavam unificadas em uma só pessoa, e sim divididas nas figuras dos Maceos, os guerreiros, e de Martí, o intelectual e o internacionalista. O Estado Cubano, na segunda metade do século XX, articula essas heranças na construção do novo herói cubano e latino-americano, símbolo que levou a Revolução para além das fronteiras de Cuba, ressignificando a ideia martiniana da "*Nuestra America*", presente em texto publicado em 1891 (MARTI, 1983). O poder simbólico do mito ressignifica os símbolos do passado e assim constitui um novo símbolo, o guerrilheiro heroico, o qual de certa forma expressa o contexto latino-americano dos anos de 1960.

Portanto, a herança internacionalista – vinda do projeto de América de José Martí, nas lutas pela Independência de Cuba e da influência dos Estados Unidos na América Latina do século XIX – e a virilidade formam o núcleo central da construção do mito Che Guevara. A frase, de José Martí, na segunda página da revista *Bohemia*, em outubro de 1967, "*Es la hora de los hornos y no se ha de ver mas que la luz*" (BOHEMIA, 1967, p. 4), pode ser compreendida como a revelação do herói guia para a liberdade, na segunda metade do século XX. Por coincidência, em 14 de junho de 1845, nasceu em Cuba José Antonio de la Caridad Maceo y Grajales, que se tornou herói da Independência, e no mesmo dia, porém em 1928, nasceu na Argentina outro humano, que em 1967 se tornou a encarnação de uma

das faces da Revolução Cubana. A partir de uma herança do passado – símbolos, mitos, fotografias –, o Estado Revolucionário transformou o homem Ernesto Guevara em texto e imagem, inventando o mito Che Guevara. O guerrilheiro com barba, vestindo uniforme verde, com fuzil e fumando um charuto cubano, é a encarnação da virilidade revolucionária e uma identificação do Estado Cubano Revolucionário.

REFERÊNCIAS

ATTANASIO, Angelo; ABRAHAM, Kako. **Los dies viajes que lo convirtieran Ernesto Guevara en el Che***.* BBC, 09 de outubro de 2017. Disponível em: https://www.bbc.com/mundo/resources/idt-sh/che_guevara_viajes_mundo. Acesso em: 10 jun. 2020.

AYERBE, Luis Fernando. **A Revolução Cubana**. São Paulo, UNESP, 2004.

BELL, José; LÓPEZ, Delia Luisa; CARAM, Tania (org.). **Documentos de la Revolución Cubana** – 1960. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

BOHEMIA. **Bohemia,** 12 ene., año 60, n. 2, 1968. Arquivo da Digital Library of the Caribbean. Disponível em: https://www.dloc.com/dloc1. Acesso em: maio 2020.

BOHEMIA***.* Bohemia***,* 20 de out., año 59, n. 42, 1967.

BOURDIEU, Pierre*.* **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BURKE, Peter**. A fabricação do rei**: a construção da imagem pública de Luís XIV. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular:** história e imagem. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CASTRO, F. Discurso, 18 de outubro de 1967. **Bohemia,** 20 de outubro, año 59, n. 42, 1967.

CHOMSKY, Aviva. **História da Revolução Cubana**. São Paulo: Veneta, 2015.

CONNELL, R. W. La organización social de la masculinidad. In: *VALDÉS,* T.; OLAVARRÍA, J. (eds**). Masculidad/es***:* Poder y Crisis. Santiago, Chile: Ediciones de las mujeres, n.º 24, 1997, p. 31-48. Disponível em: http://www.pasa.cl/biblioteca/La_Organizacion_Social_de_la_Masculinidad_Connel,_Robert.pdf. Acesso em: 15 jan. 2009.

CONNELL, R. W. Políticas da masculinidade. **Educação e realidade**, vol. 20 n.º 2, p. 185-206, 2005.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. **Gender & Society***,* vol.19, 2005. Disponível em: http://gas.sagepub.com. Acesso em: 27 maio de 2009.

CONSTENLA, Julia. Cuando Ernesto Guevara aun no era el Che. **Bohemia,** 27 ago. año 53, n. 35, 1961. Arquivo da Digital Library of the Caribbean. Disponível em: https://www.dloc.com/dloc1. Acesso em: maio 2020.

COURTINE, Jean-Jacques. Impossível virilidade. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da Virilidade* – A virilidade em crise? Séculos XX-XXI. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 07- 12, 2013.

DOMINGUES, Juan de M. **Che Guevara**: a mídia como potencializadora do mito. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social, PUC Rio Grande do Sul, Porto Alegra, 2008.

DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ELIZUMDIA, Alicia. La foto que ha recorrido el mundo. In: _____. **Bajo la piel del Che**. La Habana: Pablo de la Torriente Editorial, p. 164-170, 2005.

FERNANDES, Florestan. **Da guerrilha ao socialismo***:* a Revolução Cubana**.** São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e Mitologias políticas**. Companhia das Letras, SP. 1987.

HERTZ, R. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Revista Religião e Sociedade**, v. 6, p. 99-128, 1980.

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1997.

KOSSOY, *Boris*. **Fotografia & História**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LOPEZ SEGRERA, Francisco. **A Revolução Cubana:** propostas, cenários e alternativas. Maringá: EDUEM, 2012.

LOPEZ, Francisca; LOYOLA, Oscar; SILVA, Arnaldo. **Cuba y su história**. La Habana; Editorial Felix Varela, 2005.

MAUAD, Ana Maria. Através da imagem: fotografia e história – interfaces. **Tempo**, vol. 1, n. 2, p.73-98, 1996.

MOREIRA, R.; SCHACTAE, A.; SOTO, I. Sónõra. Entre guerrilleras, soldados y policias: lo femenino en instituciones armadas de Cuba y de Brasil. In: MARTINS; A.; GUEVARA, M. **Políticas de Gênero na América Latina**: aproximações, diálogos e desafios, Jundiaí: Paco Editorial, p. 141-170, 2015.

MARTÍ, José. **Nossa América**. Tradução: Maria Angélica de Almeida Triber. São Paulo: HUCITEC, 1983.

PRADO, Giliard da Silva. O tribunal revolucionário como tribuna política em Cuba: uma análise dos casos “Marquitos” e “Ordoqui”. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, nº. 21, p. 04-33, Jul./Dez., 2016. Disponível em: http://revista.anphlac.org.br

REMOND, Rene. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SCHACTAE, A. A construção do herói Che e as masculinidades em Cuba: construindo um objeto de pesquisa. In: GUILHERME, W. (org.) **Desafios e soluções da sociologia**, Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019. Disponível em: www.atenaeditora.com.br

SCHACTAE, Andréa M. “Mulheres guerreiras”: mulheres na guerrilha cubana e a construção da heroína Célia Sanchez. In: MOREIRA, Rosemeri; SCHACTAE, Andréa M. (org.). **Gênero e instituições armadas**. Guarapuava/PR: UNICENTRO, 2016, p. 189-215.

SCHACTAE, Andréa M. O Guerrilheiro Heroico: o mito Che e a Revolução Cubana. **Anais do 31° Simpósio Nacional de História**: história, verdade e tecnologia; organização Márcia Maria Menendes Motta, 1. ed., São Paulo: ANPUH-Brasil, 2021. Disponível em: https://www.snh2021.anpuh.org/site/anais

SCOTT, Joan W. Prefácio a gender and politics of history**. Cadernos Pagu,** n. 3, p. 11-27, 1994.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise história. **Educação e Realidade**, n. 20, vol. 2, p. 71-99, 1995.

SIERRA MADERO, Abel**. Del otro lado del espejo**. La sexualidad en la construcción de la nación cubana. La Habana: Editorial Casa de las Américas, 2006.

VOLO, Lorraine B. **Women and the cuban insurreiction**: how gender shaped Castro´s victory. New York: Cambridge University Press, 2018.

CAPÍTULO 15

ATHÉNAÏS MICHELET: UMA TRAJETÓRIA APAGADA

Data de aceite: 01/12/2021
Data de submissão: 05/10/2021

Aline Dal'Maso
Doutoranda pela Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Curitiba (PR)
http://lattes.cnpq.br/2772287408214350

RESUMO: Athénaïs Michelet, escritora do século XIX, foi a segunda esposa do historiador francês Jules Michelet, e é bastante conhecida pela historiografia por sua união duradoura com o historiador, mas frequentemente lembrada de forma negativa pelos seus trabalhos de edição e censura nas obras póstumas do marido. Deste modo, pouco se conhece sobre suas próprias obras autorais, e mesmo a complexa relação que teve com Michelet ao escreverem em estreita colaboração, entre os anos 1856 e 1868, uma série de livros de História Natural: *L'Oiseau, L'Insecte, La Mer* e *La Montagne*. No entanto, estas obras foram publicadas apenas com a autoria de Michelet, e a participação de Athénaïs foi "invisível" ao público leitor. Em 1867 Athénaïs publicou sua primeira obra autoral, *Mémoires d'une Enfant*, e pelo sucesso dos livros de História Natural, publicou o livro *Nature: or the power of the Earth and the Sea*, apenas para o público inglês. Após a morte de Michelet em 1874, Athénaïs dedicou sua viuvez em editar e publicar obras inéditas do falecido marido, mantendo a sobrevivência do nome do historiador no século XIX, mas para isso precisou passar por disputas em juízo contra os herdeiros diretos de Michelet, para a obtenção dos direitos autorais das obras de História Natural, bem como ser a guardiã dos escritos do historiador. A trajetória de Athénaïs como escritora é um dos muitos exemplos de mulheres no século XIX, que a partir do trabalho de colaboração com o marido, tiveram acesso de forma discreta às ciências e à produção de suas próprias obras. Nesse sentido é importante compreender de forma mais densa esse processo complexo de colaboração de Athénaïs com Michelet, demonstrando que a prática e o conhecimento científico podem ser analisados de maneira significativa como produtos da colaboração entre parceiros conjugais.

PALAVRAS-CHAVE: Athénaïs Michelet; História Natural; Colaboração conjugal; Trajetória.

ATHÉNAÏS MICHELET: AN ERASED TRAJECTORY

ABSTRACT: Athénaïs Michelet, a nineteenth-century writer, was the second wife of the French historian Jules Michelet, and is well known in historiography for her lasting union with the historian, but often remembered negatively for her editing and censorship work on her husband's posthumous works. Thus, little is known about her own authorial works, and even the complex relationship she had with Michelet as they wrote in close collaboration, between the years 1856 and 1868, a series of Natural History books: *L'Oiseau, L'Insecte, La Mer* and *La Montagne*. However, these works were published only under Michelet's authorship, and Athénaïs' participation

was “invisible” to the reading public. In 1867 Athénaïs published her first authorial work, *Mémoires d’une Enfant*, and because of the success of the Natural History books, she published *Nature: or the power of the Earth and the Sea*, only for the English public. After Michelet’s death in 1874, Athénaïs dedicated her widowhood to editing and publishing her late husband’s unpublished works, maintaining the survival of the historian’s name in the 19th century, but to do so she had to go through court disputes against Michelet’s direct heirs to obtain the copyright to the Natural History works, as well as to be the guardian of the historian’s writings. The trajectory of Athénaïs as a writer is one of the many examples of women in the nineteenth century who, through collaborative work with her husband, had discreet access to the sciences and the production of their own works. In this sense, it is important to understand more densely this complex process of Athénaïs’ collaboration with Michelet, demonstrating that scientific practice and knowledge can be analyzed in a meaningful way as products of collaboration between conjugal partners.
KEYWORDS: Athénaïs Michelet; Natural History; Marital Collaboration; Trajectory.

1 I INTRODUÇÃO

Athénaïs Michelet (nascida Mialaret, 1826-1899), foi a segunda esposa do historiador francês Jules Michelet (1798-1874), e é comumente conhecida por suas obras autorais memorialistas; como uma naturalista amadora (OGILVIE & HARVEY, 2000, p. 892); e como editora de obras póstumas e inéditas do marido, o que garantiu de tal modo a sobrevivência do nome de Michelet no final do século XIX e início do XX (CREYGHTON, 2016, p. 95-134). Apesar de ser bastante conhecida pela historiografia por sua união duradoura com Jules Michelet, tanto amorosa quanto intelectual, Athénaïs é frequentemente lembrada pelas polêmicas que envolveram a intimidade de seu casamento, e pelos seus trabalhos de edição e censura em algumas das obras póstumas que publicou, sendo construído, portanto, uma imagem de “viúva abusiva” em meados do século XX (SMITH, 2003, p. 180-216).

Existem poucos trabalhos específicos sobre Athénaïs em comparação com a infinidade de trabalhos sobre a vida de Michelet e sua obra monumental. E embora as inúmeras obras sobre o historiador abordem algumas informações sobre a vida de sua esposa, como uma de suas biografias mais importantes (VIALLANEIX, 1998), apenas uma única biografia é dedicada à Athénaïs, *Le Roman d’Athénaïs, une vie avec Michelet* (2012), de Isabelle Delamotte. Apesar de ser uma obra importante, devido à escassez de dados sobre ela, e baseada em diversos documentos, esta biografia é em estilo romanceado.

Mais escassos ainda são trabalhos que abordem as próprias obras autorais de Athénaïs, sendo algumas utilizadas como fontes de análise de duas teses recentes, a de Matamoros (2017) e a de Picard (2019), as quais analisam um conjunto de fontes literárias sobre seus temas de pesquisa, a prática de leitura e educação literária feminina e os animais na prosa literária, respectivamente, durante meados do XIX e início do XX na França. Já o trabalho editorial da viúva de Michelet é analisado na tese de Camille Creyghton

(2016), num contexto em que a autora analisa a sobrevivência no nome do historiador após sua morte. Já Williams (2019) em seu artigo irá analisar a descrição de lugares Celtas na obra de Michelet, mas analisando os diferentes momentos desse imaginário geográfico e poético, comparando a versão original de Jules da década de 1830 (publicado na década de 1950), e a versão editada de Athénaïs da década de 1890. Análises que abordem a colaboração entre o casal, ao escreverem em conjunto uma série de livros de História Natural: *L'Oiseau*, *L'Insecte*, *La Mer* e *La Montagne*, publicados apenas com a autoria de Michelet entre os anos 1856 a 1868, começaram a aparecer apenas recentemente em alguns artigos esporádicos (DIMOPOULOU, 2008).

Desta forma, este ensaio tem como objetivo apresentar a trajetória de Athénaïs, de seus anos de formação até o casamento com Jules Michelet, seu trabalho como escritora, tanto na produção de obras em colaboração com o marido, quanto suas próprias obras autorais. Após a morte do marido, Athénaïs não se dedicou mais a projetos autorais, e de acordo com a historiadora Camille Creyghton (2016), depois de ganhar disputas em juízo contra os herdeiros diretos de Michelet, sobre a parte que lhe cabia dos direitos autorais das obras de História Natural, ela iniciou um trabalho que durou por toda a sua viuvez, de disseminar e popularizar as obras do historiador. Uma luta em juízo que demonstra as várias estratégias e artifícios que Athénaïs precisou utilizar para legitimar seus direitos perante a sociedade, num período em que a produção do conhecimento, seja histórica ou científica, constituía uma atividade eminentemente masculina.

2 I OS ANOS DE FORMAÇÃO E SUA UNIÃO COM JULES MICHELET

Athénaïs nasceu em Leojác, próximo da cidade de Montauban, na França, e é filha do francês Yves-Louis Jacques Hippolyte Mialaret (1774-1841) e da americana descendente de alemães e ingleses, Marguerite-Emma Becknell (1804-1864). Seu pai Yves, presença importante na vida e na obra da escritora, foi preceptor, e durante sua juventude viajou para a Ilha de Santo Domingo, colônia da França, e lá ensinou os filhos do revolucionário Toussaint L'Ouverture (1743-1803). Depois acabou trabalhando na Ilha de Elba, na Itália, no mesmo período em que Napoleão Bonaparte (1769-1821) esteve exilado, tornando-se próximo de um dos servidores do imperador (OGILVIE & HARVEY, 2000, p. 892). Novamente na América, após fugir de Napoleão e do governo Francês, trabalhou como professor na região da Louisiana nos EUA, onde conheceu sua futura esposa, uma de suas alunas, a jovem órfã Emma, que era filha de um dos maiores fazendeiros da região. Yves recebeu um dote rico de Emma, com patrimônio e juntamente com escravos, libertando alguns e deixando outros que escolhessem seu mestre, pois não suportava a escravidão. Retornou para a França, casado e com dois filhos, deixando um tutor para a gestão dos negócios (DELAMOTTE, 2012, p. 42-46).

Durante sua infância Athénaïs foi educada pelo pai, juntamente com seus outros

irmãos[1], ouvindo suas histórias sobre as viagens e aventuras na América, e sobre seu conhecimento sobre a natureza no vasto jardim da propriedade da família em Leojác, a *Chapitoulas*. Athénaïs em seu livro de memórias, *Mémoires d'une enfant* (1867), destaca o quanto tinha predileção por seu pai, que já tinha idade avançada quando ela nasceu, e o quanto ele incentivava seus estudos. Entretanto, ela escreve que sempre se sentiu muito solitária, e nutria uma tristeza imensa pela falta de carinho de sua mãe, que aparentemente tinha uma predileção maior para seus dois primeiros irmãos, nascidos na América. Aos treze anos, à contragosto por não querer se afastar do pai e dos jardins do *Chapitoulas*, foi estudar num colégio de freiras em regime de internato, o convento *Dames de Nevers* (DELAMOTTE, 2012, p. 48). Nesse período em que Athénaïs estava no internato, Yves, já idoso e doente, viajou para a América para cuidar dos negócios da família que estavam falidos, e acabou falecendo. Órfã do pai aos 15 anos, continuou seus estudos e obteve seu certificado como educadora pela *Academie de Toulouse* em 1845, o diploma disponível para mulheres naquele período. Sua primeira experiência profissional foi em 1846, numa instituição católica na cidade de Bayonne, sudoeste da França. Neste mesmo ano ela se tornou preceptora dos filhos da princesa Alexandrina Cantacuzino da Romênia, em Viena, na Áustria. (MICHELET, 1962, p. 570-571, ver notas).

Em Viena, após ler o livro *Le Prêtre, la Femme et la Famille* (1845), obra bastante anticlerical de Michelet, Athénaïs, que teve uma formação bastante religiosa, lhe escreveu uma carta pedindo orientações morais, e também se apresentando como uma aspirante a escritora. Ela e Michelet mantiveram um relacionamento epistolar até o final de 1848, trocando experiências literárias e também discutindo sobre os efervescentes eventos políticos contemporâneos, quando ela decidiu deixar Viena e morar em Paris, conhecendo finalmente Michelet. Jules ficou muito apaixonado, e logo se casaram no início de 1849, numa cerimônia civil, com alguns amigos mais próximos de Michelet como testemunhas. Michelet com 50 anos, professor renomado na cátedra de História e Moral no *Collège de France* e chefe da seção de História nos *Archives Nationales*, teve a desaprovação do casamento por sua família, principalmente de sua filha Adèle Dumesnil (1824-1855)[2] e seu marido, pois Athénaïs era 28 anos mais nova que Michelet (SMITH, 2003, p. 188).

Os primeiros anos após o casamento foram bastante conturbados para o casal. Athénaïs tinha uma saúde frágil, o que fez Michelet levar a esposa a diversos médicos, e a escrever detalhadamente sobre sua rotina, de sua saúde e da dificuldade da intimidade inicial de seu casamento, em seu diário íntimo. Em 1850 o casal tem um filho, Yves-Jean-Lazare, que faleceu um mês após o nascimento, e Athénaïs não teve outro filho em sua

1 Irmãos de Athénaïs: Sélima (1822-1866), Tancrède (1824-1894), Antonin (1825-1884), Henri (1829-1884) e Hippolyte Mialaret (1832-1905).

2 Adèle é filha do primeiro casamento de Jules Michelet com Pauline Rousseau (1792-1839). Michelet teve um segundo filho com Pauline, Charles Michelet (1829-1862). Adèle casou-se em 1843 com Alfred Dumesnil (1821-1894), aluno e pupilo de Michelet, filho de Madame Dumesnil (1799-1842), o qual Michelet, já viúvo, teve uma breve relação amorosa até seu falecimento. Adèle teve quatro filhos com Alfred, os únicos netos de Michelet: Étienne (1845-1905), Jeanne (1851-1940), Camille (que não sobreviveu), e Camille (1854-1940).

vida (SMITH, 2003, p. 191). Com o golpe de Estado de Luís Napoleão Bonaparte (1808-1873) em 1852 e o estabelecimento do Segundo Império, Michelet perdeu seus cargos públicos no *Collège de France* e nos *Archives Nationales.* Sem o salário dos cargos e com a eliminação de suas obras históricas, abertamente republicanas, dos programas de ensino, Michelet enfrentou um considerável enfraquecimento de seus rendimentos, e passou a viver apenas da venda de seus livros (CREYGHTON, 2016, p. 101).

O historiador decide então viver uma temporada em "autoexílio" no interior da França e no interior da Itália, entre os anos 1852 e 1853. Neste período de exílio, vivendo em maior contato com a natureza, o casal tem uma maior aproximação com as ciências naturais. Michelet desde sua juventude via a natureza como um lugar de refúgio e de renovação, tanto pelas angústias do presente quanto de seu árduo trabalho de revisitar o passado, e será bastante influenciado pela esposa, pelas suas leituras nesse período de obras de viajantes naturalistas e ornitólogos (DAL'MASO, 2019, p. 23-31). Athénaïs em seu livro de memórias evidencia que também desde muito pequena mostrou interesse pela natureza e pelas ciências naturais, por influência de seu pai que a ensinava sobre as plantas e as aves nos seus passeios pelos jardins do *Chapitoulas*, e mesmo sobre a benevolência para com os animais. Em seu livro de memórias relata: "minha mãe foi a natureza, que me acolheu" (MICHELET, 1867, p. 7).[3]

3 I A TRAJETÓRIA COMO ESCRITORA

A trajetória de Athénaïs como escritora iniciou juntamente com a própria reinvenção de Jules Michelet como profissional, alguns anos depois deles se casarem. O casal depois dos eventos de 1852 passou por inúmeras dificuldades financeiras, que só melhoraram depois da publicação de uma série de livros populares de História Natural. Em 1855, Athénaïs retoma seus estudos sobre a natureza que começou durante o período de exílio, e se dedica a pesquisas e observações, e decide escrever livros de divulgação científica para crianças, iniciando seu primeiro livro sobre pássaros. Michelet, o qual sempre mostrou interesse em uma produção colaborativa conjugal, irá remodelar o trabalho que a esposa vinha fazendo (VIALLANEIX, 1998, p. 400-401). O casal, em estreita colaboração, escreveram quatro livros: *L'Oiseau* (1856), *L'Insecte* (1857), *La Mer* (1861) e *La Montagne* (1868), que tiveram sucesso de público imediato na França, e também em outros países, como na Inglaterra, com diversas traduções.

São obras que evidenciam uma relação harmoniosa entre o homem e a natureza, mas que misturam de forma complexa na narrativa a vida pessoal, e também estabelecem relações com a história e a política do momento, através de uma linguagem poética e pedagógica. Mas sobretudo, apresentam conhecimentos sobre os saberes biológicos de sua época, entre ornitologia, entomologia, geografia, botânica, bem como as concepções

3 No original: "Ma mère fut la nature, qui me fit bon accueil".

“transformistas” e de origem das espécies, muito influenciadas pelas obras de naturalistas como Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) e Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). Além de trazerem um pioneirismo através das preocupações sobre a proteção de espécies de animais e vegetais, dentre algumas questões “ecológicas” que estavam emergindo naquele período. Lembrando que o casal foi contemporâneo do naturalista Charles Darwin (1809-1882), reconhecido pelas suas teorias evolucionistas a partir da publicação de *A Origem das Espécies* em 1859.

Contudo, estas obras foram publicadas apenas com a autoria de Michelet, e a colaboração de Athénaïs foi “invisível” de certa forma aos olhos do público leitor, mesmo que no primeiro livro da série, *L’Oiseau*, houvesse no início da introdução a apresentação de que a obra fora o resultado da comunhão entre duas almas, uma seduzida pelos estudos naturalistas e a outra escrava da história (MICHELET, 1858, p. III-IV). Logo na introdução do livro também há a presença de uma narrativa escrita por Athénaïs sobre sua infância rodeada pela natureza, e que será retomada em seu livro *Mémoires d’une Enfant*, que ela publicará dez anos mais tarde, em 1867.

Apesar de todos os indícios nos livros desse trabalho conjunto, verifica-se que apesar de uma extensa historiografia sobre essas obras de História Natural, pouco se fala sobre a complexa relação de colaboração entre Athénaïs e Michelet, e quando ocorre geralmente é para relacioná-la às edições e censuras nas publicações das obras póstumas de Michelet. Para Bonnie Smith, no século XIX, enquanto as disciplinas se profissionalizavam, muitas obras e pesquisas foram produzidas em família, e muitos autores precisavam da ajuda de suas mulheres para completar suas tarefas, mas as convenções ao redor dessas complexidades acabavam atribuindo geralmente à esposa apenas um elogio como uma musa inspiradora, e camuflando essa colaboração conjunta, criando assim a ideia do homem de gênio (SMITH, 2003, p. 181-184).

Mas há pesquisadores mais contemporâneos que trarão Athénaïs como uma colaboradora importante nessas obras de História Natural, mas em artigos esporádicos. É o caso do artigo de Paule Petitier, que ao analisar a obra *L’Insecte*, irá defender que Athénaïs não só foi colaboradora e inspiradora, como teve um papel importante no conhecimento biológico destes livros, e que há uma complementaridade conjugal, em que Jules faz uma complexa síntese entre o conhecimento biológico com o conhecimento histórico e social, integrando a natureza no funcionamento histórico (PETITIER, 1989, p. 109). Outro estudo, de Barbara Dimopoulou (2008), aborda a contribuição de Athénaïs como uma segunda narradora no livro *La Montagne*, no qual a autora considera uma obra bastante intimista do casal. Uma das temáticas em *La Montagne*, cheia de simbologias e com caracteres bastante autobiográficos, e que destaca esse papel complementar de Athénaïs no texto, são as representações dos jardins. Tema bastante importante em seus livros autorais. Para Dimopoulou o livro *La Montagne* não pode ser lido apenas como um “guia de viagem” da França, mas como uma investigação de toda a natureza, incluindo a natureza feminina,

como Athénaïs faz sobre sua vida nos jardins em *Mémoires d'une Enfant* (DIMOPOULOU, 2008, p. 203).

Mémoires d'une Enfant, publicado em 1867, é o primeiro livro autoral de Athénaïs, e em sua narrativa, além de suas memórias da infância, ela aborda em seu texto estudos paisagísticos da região onde nasceu, e escreve sobre essa paisagem, sobre os jardins da propriedade onde vivia, a *Chapitoulas*, e sobre os costumes das pessoas naquela região. Na escrita, faz muita alusão sobre a solidão na infância, e a melancolia que sentia nesse lugar, em seus passeios pelo jardim, seu refúgio, numa relação tanto com a tristeza quanto com a contemplação da natureza.

Athénaïs também teve interesse em escrever um livro de ciências naturais sobre os hábitos dos gatos, sobre suas observações do comportamento dos felinos, que foram companhia tanto em sua infância quanto em sua vida adulta, mas acaba sendo desmotivada por Michelet, porque no mesmo período havia sido publicado um livro sobre gatos, *Les Chats* (1869) de Champfleury (1821-1889), que foi de grande sucesso de público. Mas continuou suas pesquisas sobre o assunto por muito tempo, inclusive escrevendo muitas cartas para naturalistas renomados, como Charles Darwin, pedindo conselhos e referências sobre o assunto, pois seu interesse era motivado pelas ciências naturais (DELAMOTTE, 2012, p. 338). O estudo sobre os hábitos dos animais naquele período não era valorizado por muitos naturalistas, e foi uma das muitas críticas que os trabalhos de História Natural dos Michelet receberam no período. Seu livro inacabado sobre felinos será publicado postumamente pelo historiador Gabriel Monod (1844-1912), *Mes Chats*, em 1904, apenas com as observações de seus próprios gatos, tanto de sua infância, quanto de sua vida adulta.

No entanto, há ainda mais uma obra naturalista de autoria de Athénaïs, também realizada em colaboração pelo casal, pouco conhecida na França, *Nature: or, the power of the Earth and the Sea* (1872). Esta obra foi produzida a pedido da editora dos Michelet na Inglaterra, *T. Nelson and Sons*, mas nunca chegou a ser publicada em seu original francês. Michelet recebeu a proposta para essa produção em 1870, entretanto já idoso e doente, escrevendo a sua obra *História do Século XIX*, passa a tarefa para a esposa, que se dedica a esse trabalho. Além do contrato editorial em seu nome, Athénaïs, que se mostrava insegura quanto à sua escrita, vê um passo adiante em direção à sua autonomia, e quem sabe um reconhecimento (DELAMOTTE, 2012, p. 340).

Este livro, como os outros escritos por Athénaïs, abordará junto com seus estudos paisagísticos e naturalistas, a temática memorialista de sua infância em alguns momentos, bem como outras temáticas que ela aborda e que são recorrentes, a observação de algumas espécies de aves, os jardins, a melancolia e a contemplação da natureza. Mas também foi um livro escrito em colaboração com Michelet, que mesmo doente, revisou o texto, e escreveu um dos capítulos sobre o mar. É interessante notar que contemporaneamente os livros autorais de Athénaïs constam de novas edições a partir dos anos 2000.

4 | O TRABALHO EDITORIAL DURANTE A VIUVEZ

Ao passo que a vida profissional de Jules Michelet muda com os eventos de 1852, a vida de Athénaïs irá mudar sobremaneira depois da morte do marido em 1874. Athénaïs não se dedicará a escrever mais obras autorais, mas irá editar e publicar muitas obras inéditas de Michelet até o fim de sua vida. Mas primeiro ela precisou reivindicar em juízo para ter parte dos direitos autorais das obras de História Natural que escreveu em colaboração com o marido, bem como da repartição dos rendimentos das outras obras.

Quando Athénaïs iniciou seu trabalho para o livro *Nature*, ela participou de reuniões organizadas pela *Société de revendicaton des droits de la femme*, criada em 1869. Ela participou de muitas reuniões, mas não se engajou no movimento, entretanto os ideais de emancipação foram ancorados solidamente em seu espírito (DELAMOTTE, 2012, p. 342). Muito provavelmente foram através dessas reuniões que Athénaïs se encorajou para enfrentar com muita astúcia, e podemos dizer que suas estratégias foram até subversivas para uma mulher naquele período, as provações que se seguiram na justiça, e aos olhos da sociedade.

Logo após a morte de Michelet, seus herdeiros diretos, o genro Alfred Dumesnil e seus netos, reivindicaram os direitos das obras de Michelet contra a viúva do historiador. Athénaïs reivindicava salvar o patrimônio simbólico do marido, mas também dependia dos recursos provenientes dos livros, bem como a família Dumesnil dependia. Para obter apoio público e legitimar o fato de ser a detentora da herança intelectual de Michelet, Athénaïs divulgou os testamentos do falecido marido nos jornais, e escreveu dois folhetos, *La tombe de Michelet* (1875) e *Ma collaboration à “L’Oiseau, L’insecte, La mer, La montagne”. Mes droits à la moitié de leur produit* (1876). Neste último, ela justifica sua colaboração nas obras a partir da comprovação dos testamentos escritos por Michelet em 1865 e 1872, nos quais ele atesta a colaboração contínua de Athénaïs na preparação de seus livros de História Natural. Ela, afinal, contribuiu com leituras, pesquisas e escreveu muito sobre suas observações e estudos, que permaneceram integralmente no texto, como capítulos inteiros. Logo no início do texto, Athénaïs explica que os testamentos foram redigidos para uma reparação em relação ao contrato de casamento que foi hostil a ela, pois estabelecia exclusão da comunhão de bens (MICHELET, 1876, p. 2-4).

Segundo Camille Creyghton, os processos se estenderam por alguns anos, a viúva do historiador saiu vitoriosa, mesmo que algumas de suas exigências não foram atendidas. O primeiro veredicto, em 1874, foi de que os direitos de publicação dos livros de Michelet deveriam ser vendidos, e um terço do rendimento dos produtos iria para Athénaïs e o restante para seus netos. Num segundo veredicto, em 1875, Athénaïs obtém o direito de supervisionar as edições dos escritos de seu marido, a fim de evitar que as editoras falsificassem os textos. E apenas em 1877 o tribunal decidiu em seu favor admitindo que

ela não era apenas assistente nas obras de História Natural, mas realmente a co-autora (CREYGHTON, 2016, p. 95-97).

Assim, Athénaïs iniciará um enorme trabalho do exame dos documentos e anotações de Michelet, e em seguida, ela faz uso amplo dos direitos que lhe foram conferidos para popularizar a obra do historiador. É importante salientar que os direitos das obras que ela ganhou em juízo não rendem o suficiente para garantir seus recursos, e assim Athénaïs considerou razoável dar continuidade ao trabalho de Michelet, garantindo a disponibilidade de obras nas livrarias com publicações inéditas, mas principalmente, continuando seus esforços pedagógicos para disseminar seu trabalho para um público maior, como ele sempre almejou, para o ensino popular, outra vertente do trabalho de Athénaïs como editora, e que ajudará a enraizar o lugar canônico de Michelet no ensino Francês (CREYGHTON, 2016, p. 102-116).

Gabriel Monod, que foi amigo da família e pupilo de Michelet, foi nomeado patrono das publicações póstumas do historiador por Athénaïs, e depois da morte dela em 1899, ganhou o controle sobre muitos trabalhos de Michelet, e além de ter escrito biografias sobre o historiador, publicou muitas cartas e documentos inéditos. Em sua obra *Jules Michelet. Études sur sa vie et ses œuvres* (1905) dedicou a primeira parte para detalhar o trabalho de edição de Athénaïs, além de publicar juntamente um texto que ela escreveu em 1844, o *Journal de voyage en Belgique.*

Monod, com os manuscritos de Michelet em mãos, compara com as edições de Athénaïs, e irá ao mesmo tempo elogiar o trabalho árduo da viúva em compilar muitos manuscritos e anotações esparsas, bem como criticar a intrusão em alguns textos (1905, pp. 1-10). Athénaïs publicará *Les Soldats de la Révolution* (1878); *Le Banquet* (1879); *Ma Jeunesse* (1884); *Notre France* (1886) que é um livro de vulgarização para o ensino popular; *Mon Journal* (1888); *Rome* (1891); *Sur les chemins de l'Europe* (1893); entre outras obras de Jules Michelet.

Mas esses esforços editoriais de Athénaïs serão desprezados em meados do século XX, e mesmo sua colaboração nas obras de História Natural será "apagada" a partir da construção da imagem de "viúva abusiva", tanto porque recebeu críticas por uma suposta dominação sexual que impôs ao marido, a partir dos relatos íntimos que Michelet escreveu em seus diários, quanto pelas edições e censuras nos textos inéditos do falecido marido (SMITH, 2003, p. 198-200). Bonnie Smith, irá fazer praticamente uma genealogia dessas críticas que Athénaïs recebeu durante meados do século XX, que reverberou entre muitos historiadores, inclusive Lucien Febvre (1878-1956) e depois dele, Paul Viallaneix (1925-2018), no intuito de mostrar que essa difamação era o reverso lógico da construção da imagem de Michelet como um gênio solitário e trabalhador monástico.

5 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender a trajetória de Athénaïs como escritora é importante compreender quais os meios em que uma mulher no século XIX encontrava para entrar no meio literário, quanto no científico. Para Marilyn Ogilvie uma das diversas vias para essa entrada era a colaboração conjugal, e esses esforços geralmente tomavam a forma "marido-criador" ou "esposa-executora", em que a mulher correspondia ao papel subordinado (OGILVIE, 1987, p. 104). Muitas mulheres naquele período, impossibilitadas de frequentar Universidades e Academias, ajudavam seus maridos trabalhando na esfera doméstica e de forma invisível, como observado por Bonnie Smith (2003), apesar delas próprias muitas vezes terem suas próprias redes de sociabilidade.

Observando a trajetória de Athénaïs, podemos observar que ela, ou mesmo o próprio casal, provavelmente utilizou essa estratégia para garantir e assegurar oportunidades dela poder publicar suas próprias obras autorais e mais tarde editoriais. Mas a relação conjugal e a forma como Michelet também via o papel da mulher é importante para compreender o avanço de Athénaïs nessas esferas, ou mesmo freios, como acontece com sua ideia de publicar seu livro sobre os hábitos dos gatos. Para Michelet havia benefícios dos maridos se associarem às suas esposas, através de uma colaboração conjugal harmoniosa. Em seus livros *L'Amour* (1858) e *La Femme* (1859), publicados no mesmo período em que o casal está trabalhando nas obras de História Natural, para Colette Gaudin, Michelet ao elevar poeticamente a mulher como "divindade", uma das características do romantismo do século XIX, era um mero alibi para excluí-las da vida pública. A autora enfatiza a posição de Michelet, indicando que o historiador, apesar de defender a educação das mulheres, e a autonomia e igualdade das mulheres dentro do casamento frente à igreja dominadora e mesmo à maridos cruéis, nunca participou do debate a respeito dos direitos das mulheres, parecendo alheio a essa agitação política crescente do período (GAUDIN, 2006, p. 50). E mesmo Athénaïs acaba não se engajando ao movimento de direitos das mulheres, como sua biógrafa Isabelle Delamotte pontua.

Para compreender essa colaboração entre Athénaïs e Michelet, que faz parte do início de sua trajetória como escritora, a vida que é revelada nos diários de Michelet e as cartas trocadas entre inúmeras pessoas dos círculos sociais em que o casal pertencia, poderiam ajudar a elucidar a tensão existente entre o trabalho, a casa, e os artifícios literários utilizados em suas publicações. Porque a correspondência era um espaço no qual a ciência e a domesticidade, o profissional e o pessoal, podiam se encontrar e lutar.

Outro ponto importante é analisar os testemunhos que Gabriel Monod escreveu sobre a viúva, pois como amigo e próximo do casal, pôde ter percebido com mais detalhes como era essa relação de colaboração e de complementaridade, que tanto Paule Petitier quanto Barbara Dimopoulou evidenciaram em seus artigos. Monod escreve o quanto os dois gostavam dessa ideia de transmutação de suas mentes, e que Michelet via Athénaïs

como uma colaboradora que se identificou tanto com ele, que em seu diário escreveu: “ela é mais eu do que eu”[4] (1905, p. 2). Para Monod, o trabalho de edição de Athénaïs, “se não é inteiramente Michelet, pelo menos Michelet está lá inteiro”[5] (1905, p. 6), porque:

> Mme Michelet acreditava ter os direitos mais extensos sobre a herança literária de seu marido. Ela tinha vivido com ele em tal intimidade: ela havia trabalhado tanto com ele e por ele, penetrado profundamente em sua mente; ela o servira tão constantemente como sua secretária, tantas vezes por escrito, em suas longas noites solitárias, o que o ouvira dizer durante o dia, que ela acreditava estar autorizada (e não estava em certa medida?) a dar como o verdadeiro Michelet o Michelet coletado, preservado, transmutado por ela. Ele legou a ela todos os seus papéis, deu-lhe direitos absolutos sobre eles. Ele havia permitido que ela os usasse como quisesse. Ela fez uso desses direitos. (MONOD, 1905, p. 5, tradução nossa)[6]

Interessante retomar os próprios pensamentos de Athénaïs, quando escreveu o prefácio para o livro de cartas inéditas entre ela e Michelet, editado por Gabriel Monod, um pouco antes de falecer em 1899. No prefácio ela analisa sua vida e as provações que teve de superar em relação aos processos de justiça que enfrentou logo após a morte do marido:

> Eu poderia então ter publicado e me cercado por um halo legítimo. Que mulher, tendo passado por tais provações cruéis, não teria se dado essa satisfação? A coisa não era mais necessária, recusei-me a essa satisfação e me mantive fiel ao que havia sido até então nos hábitos da minha vida: *apagar-me*. (MICHELET, 1899, p. VI, tradução nossa)[7]

Nesse sentido, é necessário compreender de forma mais densa o processo complexo de colaboração de Athénaïs com Michelet, e restituir parte das condições da produção dos livros de História Natural, que foram “apagadas” historicamente, questionando a prática isolada do cientista e do gênio, demonstrando que a prática e o conhecimento científicos podem ser analisados de maneira significativa como produtos da colaboração entre parceiros conjugais. Parcerias que revelam o quanto são investidos além do tempo, do conhecimento e valores monetários, também a energia emocional, pesquisa que está sendo desenvolvida no doutorado da autora deste ensaio.

---

4 No original: “Elle est plus moi que moi-même.”

5 No original: “S’il n’est pas tout entier de Michelet, Michelet du moins y est tout entier.”

6 No original: “Oui, Mme Michelet se croyait les droits les plus étendus sur l’héritage littéraire de son mari. Elle avait vécu avec lui dans une telle intimité; elle avait tellement travaillé avec lui et pour lui, s’était tellement pénétrée de son esprit; elle lui avait si constamment servi de secrétaire, si souvent écrit, dans ses longues soirées solitaires, ce qu’elle lui avait entendu raconter le jour, qu’elle se croyait autorisée (et ne l’était-elle pas dans une certaine mesure?) à donner comme du vrai Michelet le Michelet recueilli, conservé, transmué par elle. Il lui a légué tous ses papiers, lui avait donné sur eux des droits absolus. Il lui avait permis d’en faire l’usage qu’elle jugerait bon. Elle usa de ces droits. Et voici dans quelle mesure.”

7 No original: “J’aurais pu alors publier et m’entourer d’une légitime auréole. Quelle femme ayant subi d’aussi cruelles épreuves ne se fût donné cette satisfaction? La chose n’était plus nécessaire, je me refusai cette satisfaction et restai fidèle à ce qui avait été jusque-là dans les habitudes de ma vie: *m’effacer*.”

REFERÊNCIAS

CREYGHTON, Camille. **La survivance de Michelet**. Historiographie et politique en France depuis 1870. Thèse de Doctorat. Faculty of Humanities - University of Amsterdam, 2016.

DAL'MASO, Aline. **Considerações sobre o homem e a natureza:** uma leitura sobre as contribuições às Ciências no livro *L'Oiseau* (O Pássaro) de Jules Michelet. Monografia. Graduação em História Memória e Imagem: Departamento de História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

DELAMOTTE, Isabelle. **Le Roman d'Athénaïs.** Une vie avec Michelet. Paris, Belfond, 2012.

DIMOPOULOU, Barbara. Les jardins secrets d'Athénaïs dans La Montagne de Michelet. In: Bernard-Griffiths, Simone; Le Borgne, Françoise; Madelénat, Daniel (Orgs.). **Jardins et intimité dans la littérature européenne** (1750-1920): Actes du colloque du Centre de recherches révolutionnaires et romantiques. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 197-212.

GAUDIN, Colette. Woman, My Symbol. **L'Esprit Créateur**, *Michelet: Inventaire critique des notions-clés*, v. 46, n. 3, 2006, p. 45-54.

MATAMOROS, Isabelle. **Mais Surtout, Lisez!**: les pratiques de lecture des femmes dans la France du premier XIXe siècle**.** Thèse de Doctorat. Littératures: Université de Lyon, 2017.

MICHELET, Jules. **L'Oiseau**. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 5e Édition, revue et augmentée, 1858.

MICHELET, Jules. Œuvres complètes de J. Michelet. T. 40. **Lettres Inédites**. Adressées à Mlle Mialaret (Mme Michelet). Paris: Ernest Flammarion, 1899.

MICHELET, Jules. Mémoires d'une Jeune Fille Honnête. In:___. **Journal Tome II (1849-1860)**. Paul Viallaneix (Éd.). Paris: Gallimard, 1962.

MICHELET, Mme J. [Athénaïs]. **Mémoires d'une Enfant.** Paris: Librairie Hachette et Cie, 1867.

MICHELET, Mme J. [Athénaïs]. **Ma collaboration à "L'Oiseau", "L'Insecte", "La Mer", "La Montagne".** Mes droits à la moitié de leur produit. Paris: Typographie Georges Chamerot, 1876.

MONOD, Gabriel. **Jules Michelet. Études sur sa vie et ses œuvres**. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1905.

OGILVIE, Marilyn Bailey. Marital Collaboration: An Approach to Science. In: Abir-Am, P.G.; Outram, D. (Eds.). **Uneasy Careers and Intimate Lives.** Women in Science 1789-1979. Rutgers University Press, 1987, p. 104-125.

OGILVIE, Marilyn Bailey; HARVEY, Joy (Eds.). Michelet, Athénaïs (Mialaret) (1826-1899). In:___.**The Biographical Dictionary of Women in Science**. Pioneering Lives from Ancient Times to the Mid-20th Century. Volume 2 L-Z. New Youk: Routledge, 2000, p. 892-894.

PETITIER, Paule. Un discours sur la mort: Michelet et le modele de *L'Insecte*. **Romantisme**, Raison, Dérision, Laforgue, n. 64, 1989, p. 101-112.

PICARD, Nicolas. **Le Grimoire Animal**. L'existence des bêtes dans la prose littéraire de langue française 1891-1938. Thèse de Doctorat. Littérature Française: Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 2019.

SMITH, Bonnie. **Gênero e História**: homens, mulheres e a prática histórica. São Paulo: Edusc, 2003.

VIALLANEIX, Paul. **Michelet, les travaux et les jours : 1798-1874.** Paris: Gallimard, 1998.

WILLIAMS, Heather. The poetry of Celtic places. **Nineteenth-Century Contexts**, v. 41, n. 1, p. 63-74, 2019.

CAPÍTULO 16

AS VISÕES DA DIPLOMACIA ESTADUNIDENSE SOBRE AS FORÇAS ARMADAS BRASILEIRAS NO GOVERNO JK (1956-61): APONTAMENTOS INICIAIS DE PESQUISA

Data de aceite: 01/12/2021
Data de submissão: 06/10/2021

Vinícius Marcondes Araújo
Mestrando em História Política – Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Maringá – PR
http://lattes.cnpq.br/4734698023950969

RESUMO: Esta pesquisa tem como objeto as visões formadas pela diplomacia dos Estados Unidos sobre o papel das Forças Armadas brasileiras no governo Juscelino Kubitschek (1956-61). Através da análise da documentação produzida pelo serviço externo dos EUA neste período, buscamos compreender as interações entre a política interna brasileira e a política externa estadunidense, apontando suas transformações e, principalmente, avaliando o impacto de tais visões na elaboração dos cálculos de política externa pelos EUA em relação ao Brasil nas décadas de 1950 e 1960. Partindo dos pressupostos teóricos construídos por J. B. Duroselle (2000), mobilizaremos os conceitos de "informação" e "cálculo" para compreender o processo de elaboração da política externa pelos Estados. Neste trabalho, são apresentados os resultados preliminares do levantamento de fontes documentais e sua confrontação com a bibliografia sobre o tema. Buscar-se-á, em um primeiro momento, apontar as primeiras questões construídas na leitura das fontes, discorrendo sobre suas características e especificidades. Em seguida, buscaremos apontar as orientações teórico-metodológicas que se mostraram mais favoráveis ao desenvolvimento da pesquisa até o momento, assim como as possíveis reorientações que se mostraram necessárias. Finalmente, discorreremos sobre os futuros encaminhamentos da pesquisa com base no grau de aproximação entre os primeiros resultados obtidos e as hipóteses iniciais.

PALAVRAS-CHAVE: Diplomacia; Forças Armadas; Brasil; Estados Unidos; Juscelino Kubitschek;

UNITED STATES DIPLOMACY VIEWS ON THE BRAZILIAN ARMED FORCES IN THE KUBITSCHEK'S GOVERNMENT (1956-61): INITIAL RESEARCH NOTES

ABSTRACT: The object of this research are the views formed by US diplomacy on the role of the Brazilian Armed Forces in the Juscelino Kubitschek administration (1956-61). Through the analysis of the documentation produced by the US foreign service in this period, we seek to understand the interactions between Brazilian domestic policy and US foreign policy, pointing out their transformations and, mainly, evaluating the impact of such views on the preparation of foreign policy calculations by the USA in relation to Brazil in the 1950s and 1960s. Based on the theoretical assumptions built by J. B. Duroselle (2000), we will mobilize the concepts of "information" and "calculation" to understand the process of elaboration of foreign policy by the States. In this work, the preliminary results of the survey of documental sources and their confrontation with the bibliography on the subject are presented. We

will seek, at first, to point out the first issues built in the reading of the sources, discussing their characteristics and specificities. Then, we will seek to point out the theoretical-methodological orientations that have been shown to be more favorable to the development of the research so far, as well as the possible reorientations that have been shown to be necessary. Finally, we will discuss the future directions of the research based on the degree of approximation between the first results obtained and the initial hypotheses.
KEYWORDS: Diplomacy; Armed Forces; Brazil; United States; Juscelino Kubitschek;

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objeto as visões formadas pela diplomacia dos Estados Unidos sobre o papel das Forças Armadas brasileiras no governo Juscelino Kubitschek (1956-61). Através da análise da documentação produzida pelo serviço externo dos EUA neste período, buscamos compreender as interações entre a política interna brasileira e a política externa estadunidense, apontando suas transformações e, principalmente, avaliando o impacto de tais visões na elaboração dos cálculos de política externa pelos EUA em relação ao Brasil nas décadas de 1950 e 1960.

Tomamos como ponto de partida a caracterização da política externa dos Estados Unidos em seus padrões históricos e específicos do período estudado, descrevendo os contrastes entre sua atuação global e suas ações e visões sobre a América Latina e o Brasil (PECEQUILO, 2011). Em seguida, apontamos as características políticas internas do Brasil no período JK: sua ideologia, propostas de governo, relações com os EUA, tensões políticas e sociais e, principalmente, suas relações com o setor militar. Frequentemente caracterizado como um momento singular de combinação de estabilidade política e desenvolvimento econômico, o governo Kubitschek teve nas Forças Armadas uma das variáveis fundamentais para garantir esses elementos (BENEVIDES, 1976).

Assim, através da investigação sobre como as informações sobre os militares brasileiros são construídas pela diplomacia estadunidense, buscamos elementos que nos ajudem a compreender o processo de elaboração e o caráter dos cálculos de política externa dos Estados Unidos em relação à América Latina e o Brasil na passagem das décadas de 1950 e 1960. Partindo dos pressupostos teóricos construídos por J. B. Duroselle (2000), mobilizaremos os conceitos de “informação” e “cálculo” para compreender o processo de elaboração da política externa pelos Estados.

Neste trabalho, são apresentados os resultados preliminares do levantamento de fontes documentais e sua confrontação com a bibliografia sobre o tema. Buscar-se-á, em um primeiro momento, apontar as primeiras questões construídas na leitura das fontes, discorrendo sobre suas características e especificidades. Em seguida, buscaremos apontar as orientações teórico-metodológicas que se mostraram mais favoráveis ao desenvolvimento da pesquisa até o momento, assim como as possíveis reorientações que se mostraram necessárias. Finalmente, discorreremos sobre os futuros encaminhamentos

da pesquisa com base no grau de aproximação entre os primeiros resultados obtidos e as hipóteses iniciais.

1 I CONTEXTUALIZAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

Dentre os trabalhos em língua portuguesa sobre a política externa dos Estados Unidos, a tese de doutorado de Cristina Soreanu Pecequilo (2011), transformada em livro e que recebeu sucessivas reedições, é uma das principais referências sobre o tema. A autora reconstrói mais de dois séculos de política externa estadunidense, dando ênfase especial aos chamados "componentes históricos" que se desenvolvem através do século XIX e primeira metade do século XX. Esses componentes serão desenvolvidos e recombinados, exercendo um papel fundamental quando os EUA assumem o papel de superpotência e a missão de reorganização do sistema internacional pós-Segunda Guerra Mundial. É apenas remetendo a tais componentes históricos que podemos compreender os contrastes e complementaridades entre a política externa estadunidense para a América Latina e o Brasil e a chamada "política de contenção" – orientação básica da estratégia estadunidense nas primeiras décadas da Guerra Fria.

Baseados na premissa de que as áreas geograficamente mais próximas do avanço soviético pós-Segunda Guerra deveriam receber mais recursos econômicos e apoio político no esforço de contenção do avanço do comunismo, as relações dos Estados Unidos com a América Latina passaram "da parceria à negligência" no período 1947-1959 (PECEQUILO, 2011, p. 219-24). Apesar dos esforços constantes dos países da região (em especial, do Brasil) em receberem recursos para seu desenvolvimento e sinalizarem seu alinhamento militar e estratégico com o bloco capitalista na Guerra Fria, os frutos das "relações especiais" com os EUA sempre ficaram aquém do esperado.

Neste sentido, Lars Schoultz (2007) contribui para o esclarecimento dessas tentativas frustradas através de um exame crítico da trajetória histórica das relações dos Estados Unidos com a América Latina. Para o autor, "A crença na inferioridade latino-americana é o núcleo essencial da política dos Estados Unidos em relação à América Latina, porque ela determina os passos precisos que os Estados Unidos assumem para proteger seus interesses na região. (SCHOULTZ, 2007, p. 13)". Esta conclusão é proveniente da abordagem metodológica de Schoultz:

> Um exame minucioso requer que analisemos como os funcionários dos EUA processam a informação que eles recebem sobre a América Latina. [...] os contornos deste ***mind-set*** relativo à América Latina são compartilhados por um amplo espectro do público dos EUA. A iniciação de novos funcionários no estabelecimento de políticas é em grande parte um processo de refinamento desta coleção rude de crenças pela incorporação de informação adicional sobre a região e, ao mesmo tempo, pela organização, avaliação e interpretação desta informação de modo que ela se adapte à busca dos interesses dos EUA. (SCHOULTZ, 2007, p. 14)

Esta orientação conduz à abordagem semelhante a ser empregada nesta pesquisa. Inicialmente investigando os fundamentos históricos da política externa dos Estados Unidos em seus aspectos mais gerais e, especificamente, em relação à América Latina e o Brasil, buscaremos em seguida observar as maneiras pelas quais os funcionários diplomáticos estadunidenses manejam e processam as informações relativas à dinâmica interna da política brasileira – em especial, o comportamento dos militares nesse ambiente. Assim, esperamos construir interpretações e levantar questões que possam se aprofundar ou se contrapor às leituras já feitas sobre o tema.

No âmbito da política interna brasileira deste período, conforme constata Maria Victoria de Mesquita Benevides (1976; 1991) em trabalhos já consagrados sobre o tema, a imagem mais comum que se tem do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961) é a de um período singularmente estável em meio às sucessivas crises políticas da Quarta República (1946-1964). Os elementos marcantes de seu governo, como o Plano de Metas, a construção de Brasília e a própria personalidade do mandatário contribuem para esta imagem frequentemente positiva, que se encrava no imaginário político brasileiro como um raro momento em que o Brasil "olhou pra frente", e teve um líder capaz de infundir esperança e positividade na população.

No entanto, a própria autora aponta que, se a trajetória institucional do governo confirma sua legitimidade democrática, sendo eleito de acordo com os preceitos constitucionais vigentes e transmitindo o cargo no prazo previsto a outro mandatário legitimamente eleito, seus elementos internos deixam transparecer uma série de tensões, especialmente entre aqueles que se mostrariam os principais atores políticos em momentos cruciais do país, pelo menos desde 1930: os militares. Durante todo o período de 1946 a 1964, as Forças Armadas são presenças constantes nos momentos de crise política, seja em atuações abertamente golpistas, seja como partícipes da administração pública e da elaboração de projetos políticos nacionais (MARTINS FILHO, 2003). São tempos de consolidação e atividade plena da Escola Superior de Guerra (ESG), que reunirá militares e civis na elaboração de um projeto ideológico alinhado à doutrina de segurança nacional, ao anticomunismo e ao alinhamento ao bloco capitalista (FERRAZ, 1997).

A atuação militar foi decisiva já no momento de garantir a posse de JK, em novembro de 1955. Eleito com aproximadamente 36% dos votos totais (a lei eleitoral da época não previa a realização de segundo turno), teve sua vitória contestada pela oposição civil e militar que via em Juscelino e em seu vice, João Goulart, o retorno às políticas nacionalistas de Getúlio Vargas, morto em 1954. A atuação do então ministro da Guerra, General Henrique Teixeira Lott foi fundamental para garantir a posse de JK em meio à oposição de altos oficiais das Forças Armadas. Além disso, seu governo foi marcado por duas revoltas de oficiais da Aeronáutica: Jacareacanga (1956) e Aragarças (1959), que apesar de terem sido rapidamente controladas, tendo seus participantes sido anistiados, demonstram as tensões e discordâncias internas às Forças Armadas e dessas para com o governo. Tensões e

discordâncias que continuariam a crescer nos anos seguintes ao seu mandato, culminando no golpe militar de 1964. (BENEVIDES, 1991, p. 12-14)

As relações entre Forças Armadas e política no Brasil têm sido objetos de diversas pesquisas em História e Ciências Sociais nas últimas décadas. Para os fins deste trabalho, tomaremos como ponto de partida as concepções de José Murilo de Carvalho (2005) e Edmundo Campos Coelho (2000), autores clássicos que propõem a intepretação sobre o tema a partir da chamada "perspectiva organizacional". Esta orientação toma como unidade de análise as Forças Armadas como organização e suas relações com o ambiente externo: possuidoras de interesses próprios e autonomia, o controle civil sobre elas no Brasil é historicamente instável e problemático. No período específico de 1945 a 1964, sua atuação é marcada pelo peso crescente de interesses e necessidades próprios da organização, aquisição de graus mais elevados de autonomia e progressivo fechamento a influxos da sociedade civil (COELHO, 2000).

A historiografia sobre a política externa do governo JK também é abundante. Desde as obras mais gerais (CERVO, 2011; RICUPERO, 2017) até as específicas (VIZENTINI, 1996; SILVA, 1992) dão especial ênfase às relações comerciais e financeiras com os Estados Unidos, que de fato ocuparam a parcela mais importante da pauta externa brasileira no período. No entanto, tais obras delineiam apenas os aspectos gerais da política externa a partir do ponto de vista brasileiro, sem se ocupar da sua contraparte: as visões da diplomacia estadunidense sobre o país sul-americano.

Finalmente, a partir da pesquisa em bancos de teses e dissertações, comprova-se que são poucas as produções acadêmicas que enfatizam especificamente as relações Brasil-Estados Unidos neste período.

A produção mais recente sobre o tema é a tese de doutorado de Kassius Pontes (2019), que faz uma análise ampla e aprofundada sobre os principais temas e pontos de conflito no relacionamento entre os dois países, solidamente embasado na documentação diplomática brasileira e estadunidense. Embora valiosa, a contribuição de Pontes, pela sua amplitude, não se aprofunda na investigação da própria formação do pensamento externo americano em relação aos militares brasileiros.

Grazielle do Nascimento (2009), em dissertação de mestrado sobre as relações militares entre Brasil e Estados Unidos, enfatiza especificamente o processo de instalação de uma base militar estadunidense na ilha brasileira de Fernando de Noronha, analisando os impactos deste ato na população e nos círculos políticos brasileiros através de fontes jornalísticas e depoimentos. Embora construa um estudo aprofundado e valioso sobre as relações militares Brasil-Estados Unidos, não se ocupa da formação da visão estadunidense sobre as forças militares brasileiras.

Outros trabalhos ainda versam sobre a relação entre as propostas de desenvolvimento econômico de JK e suas relações com os EUA. A dissertação de Victor Young (2013) analisa a fundo a dinâmica do capitalismo no pós-guerra e os interesses econômicos

brasileiros e estadunidenses envolvidos em seu relacionamento mútuo. Muitas vezes conflitante, este relacionamento é explicado na tese de Túlio Ferreira (2012) nos termos de um "antiamericanismo de cátedra" que tornava conflituosas e ambíguas as relações entre o desenvolvimento e nacionalismo no Brasil da década de 1950. Ambos os trabalhos fornecem um panorama indispensável à compreensão de todas as variáveis envolvidas no relacionamento Brasil-EUA, mas não se propõem a investigar a visão formada pela diplomacia americana sobre o grupo onde as contradições entre desenvolvimento e nacionalismo se manifestavam, talvez, da maneira mais impactante: os militares.

O interesse em torno de nosso tema está embasado em um pressuposto fundamental da historiografia: o de que todo problema historiográfico está enraizado em preocupações e dilemas do presente. Assim, em um momento em que as relações entre Brasil e Estados Unidos alcançam um grau inédito de aproximação – e quase subserviência por parte do país latino-americano –, ao mesmo tempo em que os militares brasileiros deixam a discrição da vida de caserna para se engajarem em cargos públicos (eletivos ou não), é quase natural que nosso olhar seja direcionado ao desenvolvimento histórico desses temas.

Conforme apontamos anteriormente, até o momento são poucas as produções acadêmicas que tratam do tema das relações militares entre Brasil e Estados Unidos no governo JK, e nenhuma delas se propôs a analisar especificamente a formação das concepções da diplomacia estadunidense sobre a atuação dos militares brasileiros neste período. Esta lacuna na historiografia brasileira pode ser explicada, parcialmente, pelas dificuldades no acesso à documentação diplomática – principais fontes sobre o tema. Se mesmo a nível nacional a localização dos acervos diplomáticos restrita aos grandes centros e as iniciativas ainda incipientes de digitalização e disponibilização online dificultam o acesso do pesquisador aos documentos, a nível internacional as diferentes políticas de acesso à informação e a distância física em relação aos acervos são empecilhos ainda maiores.

Por este motivo, contamos com o valioso suporte documental obtido através do projeto *Opening the Archives,* resultado de uma parceria internacional entre a Universidade Estadual de Maringá (UEM) e a Brown University, dos Estados Unidos. O projeto digitalizou e disponibilizou online, de forma gratuita, centenas de milhares de páginas de documentos sobre as relações Brasil-Estados Unidos produzidos pela diplomacia estadunidense; um rico acervo que já tem sido empregado em produções historiográficas recentes, dando uma nova visão a temas já amplamente debatidos na historiografia nacional, como exemplifica o trabalho de José Victor de Lara (2019) sobre a importância da questão agrária na região nordeste para o apoio dos EUA ao golpe de 1964.

Além disso, este projeto parte de um interesse pessoal do autor sobre o tema, que já teve seus primeiros desenvolvimentos em um Trabalho de Conclusão de Curso para a Graduação em História (ARAÚJO, 2019). Neste trabalho, investigamos as relações militares entre Brasil e Estados Unidos no pós-Segunda Guerra Mundial através da documentação

diplomática disponibilizada pelo projeto *Opening the Archives.* Se as dimensões e objetivos modestos desta primeira pesquisa não permitiram conclusões mais elaboradas sobre o tema, ao menos propiciaram a experiência no trato com este tipo de documentação e levantaram novas questões para pesquisas posteriores, abrindo possibilidades de investigação que, em partes, buscaremos trilhar neste projeto.

Assim, aliando o interesse pessoal do autor às preocupações políticas e sociais do presente, a uma documentação inédita para grande parte dos pesquisadores brasileiros e a uma abordagem que enfatiza a perspectiva dos próprios atores da diplomacia estadunidense, esta pesquisa buscará contribuir para o enriquecimento da compreensão sobre as relações Brasil-Estados Unidos na historiografia nacional através da investigação daqueles que, para nós, representam o "outro", a "contraparte", o "estrangeiro" e, mais frequentemente, o "modelo ideal".

2 | OBJETIVOS, FONTES E METODOLOGIA

Os objetivos de nossa pesquisa partem dos objetivos gerais de analisar a formulação da política externa estadunidense para o Brasil e a América Latina na segunda metade da década de 1950 e compreender alguns aspectos das relações entre militares e política no Brasil. Assim, tomamos como objetivos específicos inicialmente compreender a atuação política das Forças Armadas no governo de Juscelino Kubitschek para, em seguida, investigar a visão elaborada pela diplomacia estadunidense sobre as Forças Armadas brasileiras neste período. Para realizar esta investigação, tomamos como critério de seleção temática e recorte temporal a documentação produzida em momentos de conflito político explícito nas Forças Armadas brasileiras durante o governo JK, como as revoltas de Jacareacanga (fevereiro/1956) e Aragarças (dezembro/1959) e o próprio movimento militar que garantiu a posse de Kubitschek e Goulart, em novembro de 1955.[1]

As fontes a serem empregadas nesta pesquisa são a documentação produzida pelo serviço externo dos Estados Unidos, tais como relatórios, despachos, comunicações, telegramas e aerogramas, entre outros, referentes a assuntos políticos e econômicos internos do Brasil no período 1955-61. Originalmente armazenados e microfilmados pelo Arquivo Nacional estadunidense (*National Archives and Records Administration* – NARA), estes documentos foram recentemente digitalizados e disponibilizados ao público pelo já citado projeto *Opening the Archives.* Em específico, utilizaremos os conjuntos documentais "*Record of the Department of State Relating to Internal Political and National Defense Affairs of Brazil* (1955-1959)" e "*Records of the U.S. Department of State Relating to Internal Affairs of Brazil, 1960-63*", que, juntos, somam aproximadamente 32 mil páginas de documentos.[2]

1 Levantes iniciados por militares da Aeronáutica nas bases aéreas paraenses que emprestaram o nome ao movimento, movidos pelo sentimento anticomunista e antigetulista. As revoltas não obtiveram apoio expressivo e foram rapidamente desarticuladas. Já o "Movimento de 11 de Novembro", sob liderança do Ministro da Guerra General Henrique Lott, tratou-se de grave crise política e institucional, com envolvimento direto das Forças Armadas na situação política.

2 **Opening the Archives: US-Brazil relations 1910-1963.** Disponível em: <http://www.comcap.uem.br/cdo/index.html>.

Tendo em vista as dimensões deste acervo documental, buscaremos inicialmente delimitar nossas fontes através de um recorte temático e temporal, buscando neste conjunto aqueles documentos que se referem especificamente às questões militares internas ao Brasil. Feita essa primeira delimitação, passaremos à leitura e análise dos documentos, verificando sua autoria, contexto de produção, finalidade e, principalmente, os posicionamentos e visões assumidos explicita ou implicitamente por seus autores.

Apesar de a documentação diplomática fornecer as fontes principais desta pesquisa, consideramos que uma compreensão aprofundada dos processos históricos e seus agentes não prescindem da comparação e confrontação com outras fontes, variadas em sua tipologia, linguagem e perspectiva. Assim, sempre que possível buscaremos comparar as informações construídas na documentação diplomática com fontes jornalísticas, depoimentos, biografias e outras provenientes de acervos públicos e particulares, de forma a reconstruir o contexto histórico, as trajetórias políticas, intelectuais e pessoais dos agentes da diplomacia estadunidense e da política interna brasileira e as concepções que estes formaram e difundiram sobre as forças políticas e militares brasileiras. Além disso, a confrontação das fontes com a bibliografia sobre o tema e o instrumental teórico servirá para testar os limites desses elementos, permitindo possíveis revisões e aprofundamentos de pesquisa.

Finalmente, o acesso a esta documentação complementar se beneficiará de iniciativas cada vez mais frequentes de digitalização de acervos e disponibilização gratuita ao público pesquisador. Além do projeto *Opening the Archives,* contaremos com os acervos digitais da Biblioteca Nacional brasileira[3], do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC/FGV)[4], do *Office of the Historian*[5], iniciativa do Departamento de Estado dos EUA para disponibilização de seu acervo documental, e do Arquivo Nacional dos Estados Unidos[6], que além de disponibilizar parte de seus acervos ao acesso online também compila iniciativas arquivísticas estadunidenses de livre acesso, com grande diversidade temática e cronológica.

3 | REFERENCIAIS TEÓRICOS

Até o momento, a delimitação dos referenciais teóricos se constituiu no aspecto mais desafiador da pesquisa. Inicialmente, propusemos analisar a questão sob o viés da teoria das relações internacionais desenvolvida por Jean Baptiste Duroselle que descrevemos abaixo. Contudo, no decorrer do trabalho prático, outras opções nos foram apresentadas: as teorias de análise das relações internacionais, desenvolvidas no campo das Relações Internacionais, em especial nos Estados Unidos; o campo da história das ideias políticas,

3 **Biblioteca Nacional Digital do Brasil.** Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/>
4 **Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil.** Disponível em <https://cpdoc.fgv.br/>
5 **Office of the Historian.** Disponível em: <https://history.state.gov/>
6 **National Archives.** Disponível em: <https://www.archives.gov/research/alic/reference/history.html>

em especial sua tradição anglo-saxã. Ambas as possibilidades apresentam suas vantagens e desvantagens à pesquisa que ainda não foram plenamente consideradas, de modo que o que se segue são considerações relacionadas à nossa primeira opção teórica supramencionada.

Estando inserida na dimensão da História Política, especificamente nos domínios da História das Relações Internacionais e, em menor medida, da História Militar, nossa proposta de pesquisa parece se projetar em uma seara já tradicional - e, de certa forma, superada - da historiografia ocidental. No entanto, os pressupostos teóricos deste trabalho serão orientados principalmente pela renovação da área promovida pela historiografia francesa a partir do final da década de 1970, constituindo a chamada Nova História Política. Esta corrente teve suas orientações principais expostas em uma coletânea já clássica, organizada por René Remond (2003), que demonstrou a diversidade de domínios e dimensões historiográficos onde a interdisciplinaridade, a incorporação de fontes diversas e a articulação de diferentes temporalidades superam a História Política tradicional, factual e narrativa.

No domínio da História das Relações Internacionais, esta Nova História Política impactou no sentido de instigar a aproximação e articulação com outras áreas do conhecimento, como a sociologia e a ciência política, e na afirmação da política interna dos Estados como dimensão fundamental para se compreender as relações internacionais (MILZA, 2003, p. 365-6). É neste cenário em que o trabalho de Jean-Baptiste Duroselle (2000) se torna um dos mais consagrados sobre o tema, ao propor uma teoria das relações internacionais baseada na história. Duroselle propõe conceitos e categorias fundamentais para a compreensão do sistema internacional, e que conduzirão os pressupostos teóricos desta pesquisa.

É traço característico do estudo das relações internacionais podermos compreender tanto o "Estado como ator" quanto o "indivíduo como ator". Para os propósitos de nossa pesquisa, buscaremos compreender o papel dos indivíduos como atores das relações internacionais, responsáveis pela elaboração do "cálculo" em política externa. A elaboração e execução do "cálculo" é de responsabilidade das lideranças políticas que, como detentoras de poder, são capazes de afetar as coletividades humanas ao ordenar e avaliar objetivos, meios e riscos e executar determinada estratégia de ação – esta sequência de atitudes é o que definimos por "cálculo" em política externa (DUROSELLE, 2000, p. 99).

Dentre os elementos fundamentais na elaboração do "cálculo", a "informação" – ou seja, os dados – tem o papel de "reduzir as incertezas" na elaboração dos cálculos políticos pelas lideranças. Caracterizamos como informação diplomática os dados transmitidos através de despachos, telegramas, relatórios, informes e outros documentos produzidos em órgãos do serviço externo, como embaixadas, consulados e chancelarias – sendo trocada entre os órgãos encarregados da elaboração e execução da política externa de determinado país com suas representações nos países estrangeiros. As informações

produzidas pelas representações diplomáticas em um país estrangeiro podem apresentar caráter quantitativo (demografia, dados militares, econômicos, etc.), técnico (capacidade de produção e criação) e qualitativo (informações pessoais, históricos, contatos, informações psicológicas de indivíduos e grupos, sínteses conjunturais, etc.) sobre o país em questão. (DUROSELLE, 2000, p. 123-5)

Os produtores da informação diplomática são os "agentes das relações internacionais", e são estes que nos interessam particularmente neste projeto. Segundo Duroselle (2000, p. 101-3) os agentes das relações internacionais podem ser definidos como as pessoas que estão direta e ativamente envolvidas nas relações entre os países. Os agentes podem ser *decisores* (geralmente os chefes de Estado), encarregados de fixarem os objetivos estratégicos, os meios e riscos a serem tomados, ou *executores* (diplomatas, chefes militares, financistas e homens de negócios, propagandistas, informantes, etc.), encarregados de empregar as táticas de acordo com os meios à disposição no exercício da política externa.

Portanto, ao propormos a compreensão do processo de produção e das características da informação produzida pelos agentes diplomáticos estadunidenses sobre o elemento militar na política interna brasileira, visamos ao entendimento de um dos componentes fundamentais do cálculo em política externa por parte do governo dos Estados Unidos, determinando suas relações com o Brasil. No entanto, as potencialidades e limites da teoria só poderão ser corretamente avaliados quando confrontados com as fontes.

Resultados preliminares

Apesar do estágio primário da pesquisa aqui apresentada, algumas conclusões e apontamentos preliminares já puderam ser levantadas a partir de nosso contato inicial com as fontes e sua confrontação com a bibliografia. Quanto a alguns aspectos do serviço externo dos EUA no período, pudemos observar que este se mantinha constantemente bem informado das movimentações políticas no Brasil através de fontes públicas e "confidenciais". Ademais, sua postura em relação às questões militares era cautelosa, mantendo atenção constante às divisões políticas no interior das Forças Armadas e demonstrando simpatia às declarações anticomunistas e pró-EUA no meio militar.

Quanto às Forças Armadas brasileiras e seu papel político neste período, devemos levar em consideração o papel central do General Henrique Lott (ministro da Guerra de JK) para dirimir as tensões internas latentes entre conservadores e nacionalistas no meio militar. Ao que nossas leituras indicam, a estabilidade política do período era frágil e provisoriamente mantida graças à "indecisão" entre as Forças Armadas sobre qual papel assumir na ordem democrática: o de manutenção da legalidade independente das polarizações políticas ou o do combate ao "inimigo interno" independente da ordem legal.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Vinicius M. **Novos modelos para velhos projetos:** as relações militares e políticas Brasil-Estados Unidos no pós-Segunda Guerra (1944-49). 2019. 63 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História – Licenciatura) – Departamento de História, Centro de Letras e Ciências Humanas (CLCH-UEL), Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

BENEVIDES. Maria Victoria de Mesquita. O governo Kubitschek: a esperança como fator de desenvolvimento. In: GOMES, Ângela de Castro (org.). **O Brasil de JK.** Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas/CPDOC, 1991, p. 9-22.

CARVALHO, José Murilo de. **Forças Armadas e Políticas no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CERVO, Amado Luiz; BUENO, Clodoaldo. **História da política exterior do Brasil.** 4. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2011.

COELHO, Edmundo Campos. **Em busca de identidade:** o Exército e a política na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Record, 2000.

DUROSELLE, Jean-Baptiste. **Todo império perecerá:** Teoria das Relações Internacionais. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

FERRAZ, Francisco César Alves. **À Sombra dos Carvalhos:** Militares e civis na formação e consolidação da Escola Superior de Guerra (1945-1955). Londrina: Editora da UEL, 1997.

FERREIRA, Túlio Sérgio Henriques. **O Antiamericanismo de Cátedra:** Desenvolvimento e Nacionalismo no Brasil da década de 1950. 2012. 228 p. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Brasília.

LARA, José Victor de. **Revolução às margens do capitalismo:** a Aliança para o Progresso no Nordeste do Brasil, 1961-1964. 2019. 193 p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM), Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

MARTINS FILHO, João Roberto. Forças Armadas e política, 1945-1964: a ante-sala do golpe. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida N. (orgs.). **O Brasil republicano, v.3:** o tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 97-126.

MILZA, Pierre. Política interna e política externa. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política.** 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 365-92.

NASCIMENTO, Grazielle Rodrigues do. **Fernando de Noronha e os Ventos da Guerra Fria**: a relação entre Brasil e Estados Unidos nos anos de JK. 2009. 163 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. **A Política Externa dos Estados Unidos**. 3. ed. ampl. e atual. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

PONTES, Kassius Diniz da Silva. **A parceria frustrada:** JK e os Estados Unidos. 2019. 342 p. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília.

RÉMOND, René (org.). **Por uma história política.** 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RICUPERO, R. **A diplomacia na construção do Brasil.** Rio de Janeiro: Versal Editores, 2017.

SCHOULTZ, Lars. **Estados Unidos***:* poder e submissão. Uma história da política norte-americana em relação à América Latina. Bauru: EDUSC, 2007.

SILVA, Alexandra de Mello. **A política externa de JK**: a Operação Pan-Americana. Rio de Janeiro: CPDOC, 1992.

VIZENTINI, Paulo Fagundes. A Política Externa do Governo JK (1956-61). In: ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon et al. (orgs.). **Sessenta anos de política externa brasileira (1930-1990):** Crescimento, Modernização e Política Externa. v.1. 2.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1996, p. 324-54.

YOUNG, Victor Augusto Ferraz. **Desenvolvimento econômico e financiamento externo:** relações entre Brasil, Estados Unidos e FMI no governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961). 2013. 113 p. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Econômico do Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SOBRE AS ORGANIZADORAS

DENISE PEREIRA- Mestre em Ciências Sociais Aplicadas (UEPG), Especialista em História, Arte e Cultura, (UEPG), Especialista em Tecnologias Educacionais, Gestão da Comunicação e do Conhecimento (CENSUPEG); Especialista em Docência do Ensino Superior, Gestão e Tutoria EAD (FABRAS); Especialista em Gestão Educacional (IBRA), Graduada em História (UEPG) e Graduada em Pedagogia (IBRA). Atualmente Professora/Tutora Ensino a Distância da UEPG, Professora Orientadora de TCC da UFRN, Coordenadora Geral Acadêmica da FASU.

KAREN FERNANDA BORTOLOTI- Doutora em Educação Escolar pela Universidade Estadual Paulista (2012), Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (2005), Licenciada e Bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (2002). Atualmente é pesquisadora vinculada a Universidade Federal do Paraná.

ÍNDICE REMISSIVO

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

CHAVE DE COMPREENSÃO DA HISTÓRIA:

Cultura & identidades

2

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Ano 2021

CHAVE DE COMPREENSÃO DA HISTÓRIA:

Cultura & identidades

2

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

@atenaeditora

www.facebook.com/atenaeditora.com.br